

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — OCTUBRE - DICIEMBRE, 1959 — NUM. 272

Influjo del Corazón de María en la espiritualidad cristiana

SENTIDO GENERAL DE LA PALABRA «CORAZON»

La palabra corazón, en general, se puede tomar en tres sentidos: en sentido propio, en sentido simbólico, y en sentido metafórico:

En sentido *propio o real*, el corazón es un órgano de nuestro cuerpo, animado por el alma, igual que todos los demás. Por lo mismo podemos y debemos considerarlo en el orden fisiológico y en el orden psicológico, pues, como cuerpo y alma se influyen mutuamente, el corazón, además de su función propia en la vida corporal, tiene también un influjo especial en la vida psíquica.

Fisiológicamente, el corazón es el órgano central del aparato circulatorio, constituido por un músculo hueco, íntimamente ligado con el sistema nervioso, que, actuando a modo de bomba aspirante e impelente, impulsa y regula en el cuerpo la circulación de la sangre, introduciendo en sus cavidades la que circula por las venas y lanzándola a través de las arterias a todas las células del organismo, mediante sus rítmicos movimientos de contracción o sistole y relajación o diástole, que son sumamente sensibles y variables según las necesidades del conjunto. Como la sangre es el camino obligatorio para que lleguen a todas las células vivas los principios nutritivos, el oxígeno y las secreciones excitadoras de las hormonas, y sean expulsados to-

dos los productos de desecho, de ahí la secreta influencia del corazón en todos los otros miembros del cuerpo (1), y su importancia excepcional, después del cerebro, en toda la vida corporal: su paralización importa la cesación de toda otra actividad vital, la muerte. Es lo primero que vive y lo último que muere en todo ser vivo.

Psicológicamente, los antiguos creían que el corazón era el órgano o instrumento de las pasiones (2); pero según la Fisiología y Psicología modernas parece ser que las perturbaciones y alteraciones sensibles, que constituyen el elemento material de toda pasión, comienzan en el sistema nervioso y glándulas de secreción internas. Sin embargo, el corazón es el órgano que registra y manifiesta en la alteración de su ritmo todas esas alteraciones pasionales, de tal manera que ninguna se manifiesta fuera de él. La razón está en la íntima y mutua influencia del cerebro y el corazón, los dos órganos culminantes de todo cuerpo vivo. Por esta interacción toda excitación emocional del cerebro repercute inmediatamente en el corazón, alterando de muy diversas maneras su ritmo y por consiguiente la circulación sanguínea (3). La experiencia, tanto vulgar como científica, lo constata también. Por eso «en el lenguaje ordinario se dice que el corazón *arde* en el amor, se *rompe* en el dolor, se *ensancha* en la alegría, se *hiela* con el terror, etc. Los cambios casi imperceptibles que tienen lugar en los estados pasionales, no pasan inadvertidos al registro preciso del cardiógrafo» (4).

Los afectos reflejados en el corazón, que palpita en nuestro pecho, son todos los del hombre. Directamente refleja los afectos sensibles o pasiones propiamente tales, que son actos del apetito sensitivo, irascible y concupiscible, pues son los que implican necesariamente una transmutación corporal, como elemento material de los mismos (5). Indirecta y mediatamente también refleja los afectos y sentimientos espirituales y sobrenaturales, que son acto de la voluntad y las virtudes afectivas

(1) III, q. 8, a. 1, ad 3.

(2) Cfr. I-II, q. 48, a. 2.

(3) Cfr. TH. RIBOT, *La Psychologie des Sentiments*, 7.^a edic., Paris, 1908. I P, cap. 8, pág. 118.

(4) P. M. UBEDA, O. P., *Suma Teológica*, edic., bilingüe de la B. A. C., t. IV, Introducción al tratado de las pasiones, Madrid, 1954, pág. 592.

(5) I, q. 20, a. 1.^a, ad 1 et 2.

sobrenaturales, pues aunque de suyo no implican mutación alguna corporal, en nosotros dada la unión substancial de alma y cuerpo y su mutua influencia, las operaciones espirituales tienen su correspondiente respuesta o influjo en el orden sensitivo: «no hay una idea que no vaya acompañada de una imagen, ni hay amor superior o acto de la voluntad que no incluya afecciones sensibles» (6). De este modo indirecto, aunque más remotamente, también refleja la vida intelectual, no por razón de sí misma, sino por razón de la voluntad y el amor que la mueve y la informa (7). Pero entre todos estos afectos el que más directamente influye en el corazón y por lo mismo más directamente se refleja en él, es el amor, que es el primero y más fundamental de todos los afectos y todas las pasiones.

Por lo mismo el corazón en su sentido propio no es sólo el órgano central de la circulación de la sangre, sino también el órgano de la «expresión orgánica focal de las pasiones» y de toda la vida afectiva (8).

De aquí surge espontáneamente la significación simbólica del corazón, según la cual el corazón es *símbolo natural*, universalmente reconocido, de la vida afectiva, principalmente del amor. El símbolo es siempre algo claro y conocido que nos lleva al conocimiento de otra cosa. Como para nosotros las cosas más claras son las sensibles, el símbolo principalmente consiste en una cosa sensible, que nos lleva al conocimiento de otra cosa oculta o espiritual, por la semejanza o correspondencia que tiene con ella (9). Bajo este aspecto, el símbolo puede ser natural o libre, según que la relación con la cosa simbolizada dependa de la misma naturaleza del símbolo, o de la libre voluntad del hombre. Pues bien, aplicando estas sencillas nociones al caso presente, tenemos que el corazón, que es algo sensible, por ser el órgano donde naturalmente se reflejan todas las manifestaciones sensibles de toda la vida afectiva, principalmente del amor, es apto para llevarnos al conocimiento de esa vida afectiva, y principalmente del amor, que de suyo son algo ocul-

(6) GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, O. C. D., *Objeto del culto al Corazón de María*, Estudios Marianos, vol. 4, 1945, pág. 285.

(7) M. LLAMERA, O. P., *La devoción al Corazón de María y el Santísimo Rosario*, Estudios Marianos, vol. 4, 1945, pág. 349, nota 16.

(8) M. UBEDA, O. P., o. c., pág. 592.

(9) IV Sent., d. 1, q. 1, a. 1, q. 2.

to y espiritual. Por lo mismo nada tiene de extraño que el corazón haya sido considerado siempre como *símbolo natural* de toda la vida afectiva del hombre, tanto sensitiva como intelectual, natural como sobrenatural, principalmente de su amor. Es la ley psicológica por la que atribuimos nuestros estados anímicos y ocultos a los órganos periféricos, que nos los comunican a la conciencia (10).

Por último en sentido *metafórico*, podemos llamar corazón todo aquello que tiene alguna semejanza con el mismo en su sentido propio, como la vida interior de una persona, que conviene con el corazón en ser algo profundo e íntimo; o su amor, que es el principio de su actividad consciente y espiritual, igual que el corazón es el principio de su vida orgánica y corporal.

Estos dos últimos sentidos *se distinguen* en que en el símbolo el corazón se toma en sentido propio, y en el metafórico en sentido derivado y translaticio. Además el sentido simbólico se funda en la analogía de atribución, y el metafórico en la analogía de proporcionalidad impropia, que son especies distintas de analogía.

SENTIDO DE LA EXPRESION «CORAZON DE MARIA»

En esta cuestión de la devoción al Corazón Inmaculado de María, la palabra corazón incluye los tres sentidos señalados. En primer lugar, incluye el corazón de carne, que latía en el pecho de la Santísima Virgen, impulsando y regulando la circulación de su sangre para nutrir, desarrollar y conservar la vida de su perfecto y delicado cuerpo; corazón, que «se dilató» con sus intensos gozos, que «fue herido» por la espada del dolor, que «ardió» con su intenso amor; en una palabra, que reflejó y refleja todos los sentimientos de su vida, pues por su especial e íntima relación con toda la vida física y espiritual de la Santísima Virgen, principalmente con su amor, es digno de nuestro amor y de nuestro culto (11).

Pero el corazón físico de María no se considera aquí absolu-

(10) Cfr. TH. RIBOT, o. c., pág. 118.

(11) Cfr. GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, O. C. D., *loc. cit.*, págs. 278-282; M. LLAMERA, O. P., *loc. cit.*, págs. 348-349; 407-410.

tamente y en sí mismo, sino en cuanto *símbolo natural* de toda su vida interior, principalmente de su amor; pues la razón de venerar de un modo particular el corazón físico de María es su especial participación en la excelencia de la santidad, y principalmente del amor de María como Madre de Dios y Madre nuestra. Y el corazón participa del amor y de toda la vida afectiva de una persona sólo como símbolo natural, que lo refleja y manifiesta sensiblemente. Por lo mismo así se toma aquí el corazón físico de María: como símbolo natural de su ardentísimo amor a Dios y a los hombres, y su eximia y singular santidad de alma (12).

Ahora bien, el símbolo siempre incluye y hace referencia a lo simbolizado, como a su elemento principal, pues es un concepto relativo. Por lo mismo el Corazón de María incluye *en segundo lugar* todo lo que simboliza: todas las pasiones, afectos y actos de su apetito sensitivo y su voluntad, tanto en cuanto naturales, como en cuanto sobrenaturalizados por la gracia y las virtudes infusas, pues en Ella no hubo acto natural que no estuviera elevado al orden sobrenatural; todas sus virtudes y actos meritorios, expiatorios, de alabanza y de impetración, en cuanto movidos e informados por la voluntad y la caridad; y toda su vida intelectual y sensible, en cuanto influye en la vida afectiva, y es influida a su vez por ella; principalmente su ardentísimo amor de caridad como Madre de Dios y Madre de los hombres, que es la raíz y principio de toda su santidad y toda su misión soteriológica (13). En una palabra, el Corazón de María, como símbolo, incluye toda su vida interior, principalmente su amor natural y sobrenatural.

Por último, la expresión «Corazón de María» comprende también el sentido metafórico, pues la vida interior y el amor,

(12) «Con este culto la Iglesia tributa el debido honor al Corazón Inmaculado de la Bienaventurada Virgen María, venerando devotísimamente, *bajo el símbolo de este corazón*, la eximia y singular santidad del alma de la Madre de Dios, sobre todo su ardentísimo amor a Dios y a su Hijo Jesús, y su piedad maternal hacia los hombres redimidos con la sangre divina». Decreto de la S. C. de Ritos sobre la fiesta del Inmaculado Corazón de María, AAS, 37 (1945), pág. 50.

(13) Cfr. N. GARCIA GARCÉS, C. M. F., *De objecto proprio devotionis erga Cor Mariae*, en Alma Socia Christi, vol. 6, fasc. 2, Romae, 1953, págs. 49-50.

a que se extiende, pueden llamarse metafóricamente corazón por su semejanza con el corazón físico.

SENTIDO DE LA CUESTION

En este sentido, el Corazón de María podemos considerarlo de dos maneras: absolutamente y en si mismo, o en orden a otras realidades con las cuales se relaciona. Entre éstas, la principal, sin duda, es la espiritualidad cristiana, que consiste, como es sabido, en el desarrollo y progreso de la vida de la gracia hasta lograr su perfección, que culmina en la unión del alma con Dios mediante la contemplación y el amor. Por lo mismo, supuesto todo lo que se refiere al Corazón de María en si mismo, vamos a considerar ahora sus relaciones con el desarrollo o espiritualidad de la vida cristiana.

Con esto quedan también excluidas de nuestro trabajo las relaciones del Corazón de María con los miembros potenciales o muertos del Cuerpo Místico; que también pueden ser materia de otro estudio.

Las relaciones del Corazón de María con la espiritualidad cristiana se fundan todas ellas en la causalidad, pues es la única manera de poner en contacto realidades de suyo distintas. Por lo mismo nuestro trabajo se reduce a determinar el influjo o causalidad del Corazón de María en el desarrollo de la vida cristiana.

DIVISION

El influjo o causalidad de una cosa sobre otra puede ser de cuatro modos distintos, o si se quiere de cinco: como causa material, de la cual brota cuanto a su ser interno; como causa formal, por la cual se constituye intrínsecamente en su ser específico; como causa ejemplar, conforme a la cual se realiza en si misma; como causa eficiente, de la cual recibe el ser; y como causa final, a la cual se ordena.

De estos géneros de causalidad, el Corazón de María respecto de la espiritualidad cristiana no puede ejercer ni la causalidad material ni la formal, que son las causas intrínsecas, pues-

to que la causa material en el desarrollo de la vida cristiana es el alma y las potencias del hombre que la vive, que siempre es individuo distinto de la Santísima Virgen y su Corazón; y la causa formal es la gracia santificante, que es también entidad creada y accidental, distinta del Corazón de María. Sostener lo contrario, equivaldría a afirmar un absurdo panmarianismo (14). Por lo mismo toda la cuestión se reduce a ver si el Corazón de María es modelo, causa eficiente y fin del desarrollo y perfeccionamiento progresivo de nuestra vida cristiana.

1) EL CORAZON DE MARIA, MODELO DE NUESTRA VIDA ESPIRITUAL.

MODELO UNIVERSAL.—El modelo o ejemplar de una cosa es aquello a cuya semejanza o imitación se realiza (15). Por lo mismo para que una cosa sea ejemplar de otra es necesario que posea sus perfecciones en grado más elevado, puesto que el ejemplar tiene razón de causa formal extrínseca, y la causa siempre es más perfecta que el efecto. Ahora bien, como en cada orden de cosas, lo más perfecto contiene en sí, de un modo eminente, todo lo que hay en las menos perfectas, por eso dice Santo Tomás, que lo más perfecto es siempre modelo, que imitan según su modo las cosas menos perfectas (16).

Pues bien, la vida sobrenatural y cristiana del Corazón Inmaculado de María es la más perfecta de todas, después de la de Cristo. Bajo el *aspecto negativo*, el Corazón de María estuvo inmune de toda mancha de pecado tanto original, como personal: por especial privilegio de Dios, nunca hubo en El, ni el más leve movimiento pecaminoso. Como dice San Anselmo, María nunca se manchó, ni con el Corazón, ni con los labios, sino que siempre fue toda hermosa y sin mancha de pecado (17). Y

(14) Cfr. SEGUNDO DE JESUS, O. C. D., *La acción de María en las almas*, en *Revista de Espiritualidad*, 1954, pág. 150.

(15) Cfr. De Verit., q. 3, a. 1; q. 8, a. 8, ad 1.

(16) «Semper id quod est perfectissimum, est exemplar quod imitantur minus perfecta secundum suum modum» (III, q. 56, a. 1, ad 3); Cfr. de Vert., q. 8, a. 8, 1 obj.

(17) «Virgo Virginum, nec corde unquam polluta nec ore, sed tota pulchra, tota sine macula» (Or. 59; ML. 158, 964). Lo mismo dicen también

esta es la razón por la cual siempre se suele añadir al Corazón de María el calificativo de Inmaculado o Purísimo.

Bajo el aspecto positivo, la gracia de María ya desde el primer instante de su concepción, por razón de los especiales fines a que Dios la ordenó y el especial amor que le profesó, excede en mucho la gracia de todos los otros santos y ángeles juntos (18). Como se dice en la Bula «Ineffabilis Deus», nadie más que Dios la puede medir o comprender (19). Después, en el decurso de su vida, estuvo siempre creciendo hasta la hora de la muerte según un ritmo cada vez más intenso. Por eso podemos afirmar que Dios puso en María de un modo más intenso todas las gracias que comunica a las otras criaturas (20), pues su plenitud final supera todo lo que nosotros podemos determinar. Como dice el Beato Juan de Avila, «¿Quién será tan atrevido que ose hablar de los deseos de aquél virginal Corazón dotado de tanta profundidad y altura de santidad, que solo aquél que tal lo hizo, es el solo que la puede comprender?... No piense nadie, no, que los secretos de aquél virginal Corazón y el trato que con Dios tenía, sus deseos y suspiros, eran de tan poco tomo que nuestra pequeñez los pueda alcanzar» (21).

De esta plenitud de gracia procedían, en grado heróico ya desde el principio, todas las virtudes y dones del Espíritu Santo, que divinizaron en grado extraordinario todas sus potencias, preparándolas para obrar santa y meritoriamente en todo. Como su gracia excede la de todos los santos, así también los dones que el Espíritu Santo le comunica, pues no sólo ha puesto en ella todos los que comunica a los otros santos, sino que los

HUGO DE SAN VICTOR: «...Beata Dei Genitrix..., de sui cordis aditu omnis immundae cogitationis irreptionem propulsavit» (*Serm.* 55; ML. 177, 1061); y el PSEUDO-ILDEFONSO: «Pulcra... tota mundissima: a cujus corde et opere longe fuit omnis peccati macula» (*De Corona B. Virginis*, 10; ML. 96, 311).

(18) Cfr. E. MERKELBACH, O. P., *Mariología*, II P., cap. 2, cuest. 1, a. 2; Traduc. Española, Bilbao, 1954, págs. 238-244.

(19) *Documentos Marianos*, n. 269; BAC, Madrid, 1954, pág. 171.

(20) «Tutta la santità della Chiesa è già in Maria, prima ancora di essere nella Chiesa sua figlia» (R. SPIAZZI, O. P., *L'Immacolata come tipo della perfezione etica cristiana*, en *Virgo Immaculata*, Vol. 13, Romae, 1954, pág. 117).

(21) *Tratado del glorioso San José*, citado por FRANCISCO DE P. SOLA, S. I., *La devoción al Corazón de María en España*, en *Estudios Marianos*, Vol. 4, 1945, pág. 436.

ha puesto en grado más elevado (22). Por lo mismo la perfección con que la Santísima Trinidad, el don increado, habitaba en Ella, es también superior al de todos los otros santos, pues depende de la gracia y los actos de conocimiento y amor que se poseen.

El centro y como el trono de todos estos dones de Maria es su Corazón Inmaculado, pues o le han sido dados en orden al amor, o es el amor quien los informa, actualiza y hace fructificar. Como se suele decir en las liturgias dedicadas a su honor, el Corazón de María es el Tabernáculo de las gracias divinas, el Reino del amor del Padre, el Trono del Rey de la gloria, el Lecho florido de Jesús, el Santuario del Espíritu Santo, y el Abismo profundo de toda gracia (23).

Siendo, pues, esto así, se comprende fácilmente que el Inmaculado Corazón de María, en todos sus misterios, sea, después del de Jesús, el *modelo o ejemplar universal* de toda la vida espiritual y cristiana, que todos los otros cristianos han de imitar y reproducir según su modo (24). Dentro de él es donde se ha de formar el nuestro, pues contiene todo lo que necesitamos aprender y practicar para vivir con perfección nuestra vida cristiana (25).

MODELO DE ALGUNAS VIRTUDES.—Entre las distintas virtudes de la vida cristiana, aquellas que brillan de una manera especial en el Corazón de María de las cuales es también modelo de una manera especial, son la fe, la esperanza, la caridad, la humildad, la pureza, y en general todas las virtudes evangélicas.

(22) Así lo dice SAN LUIS G. DE MOTFORT: Dios Padre... «tiene un tesoro o almacén riquísimo, en donde ha encerrado todo lo que hay de más bello, brillante, raro y precioso, incluso su propio Hijo; y este tesoro, inmenso no es otro que María» (*Tratado de la Verdadera Devoción*, cap. 1, n. 23; Traduc. Española, Edit. BAC, Madrid, 1954, pág. 448).

(23) Cfr. P. JACQUES ARRAGAIN, C. S. M., *Introduction a la Théologie du Coeur de Marie*, en Alma Socia Christi, Vol. 4, fasc. 2, Romae, 1953, págs. 22-23.

(24) Cfr. RAIMONDO SPIAZZI, O. P., *loc. cit.*, pág. 117; A. VAN HOEYDONCK, C. I. C. M., *Le Coeur Immaculé dans la congrégation du Coeur Immaculé de Marie*, en Virgo Immaculata, Vol. 12, Romae, 1954, pág. 200; ISIDORO DE SAN JOSE, O. C. D., *La Inmaculada y la Espiritualización del hombre*, en Revista de Espiritualidad, 1954, pág. 92.

(25) Cfr. MARIA JOSE SEGOVIA, *Spes Nostra*, 4.ª P., Pensamientos; Publicaciones de la Institución Teresiana, 2.ª edic., Madrid, 1954, pág. 557.

En efecto, *la fe* del Corazón de María es la más perfecta de todas en absoluto; nadie tuvo tanta fe como Ella. A diferencia de Jesús, que no tuvo fe, el Corazón de María está iluminado por la fe, tiene que creer igual que nosotros. Para Ella la vida íntima y sobrenatural de Dios, comunicándose misteriosamente en unidad de naturaleza, para originar las tres divinas personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que no son más que un solo Dios, era *misterio* igual que para nosotros. Por eso necesitaba que la fe la iluminara para creer en la Santísima Trinidad. Como dice San Bernardo, el Corazón de María tuvo la fe de la Santísima Trinidad (26).

Los planes de Dios sobre la elevación del hombre al orden sobrenatural, el pecado original y la redención del género humano mediante la Encarnación del Hijo de Dios en su seno virginal también fueron para su corazón *objeto de fe*, que siempre aceptó con suma docilidad. Su prima Santa Isabel la llama bienaventurada, porque «ha creído que se cumplirá lo que se le ha dicho de parte del Señor» (27).

Cuando tenía a Jesús-Niño en sus brazos de Madre, cuando lo atiende solícita en los años de la vida oculta, cuando le pide el milagro del vino en las Bodas de Caná, o cuando le acompaña transida de dolor al pie de la cruz, también debía de *creer* que aquel Niño, aquel Hombre o aquel Crucificado era su Dios, el Hijo del Eterno, pues sus ojos no veían en El nada distinto de los otros hombres. Incluso después de la Ascensión, *su fe* tenía que ejercitarse igual que la nuestra, pues ya no veía ni siquiera la Humanidad de Jesús. Cuando asistía a la Misa celebrada por San Juan o recibía la Eucaristía, era la fe la que le daba a conocer la profunda realidad de ese Misterio (28).

La firmeza y perfección de esta fe es extraordinaria. Esclariada por los dones del Espíritu Santo en un grado que no podemos determinar, la fe del Corazón de María nunca sufrió ni la más leve vacilación. Los eclipses momentáneos a que se sometió la Divinidad de su Hijo no fueron más que ocasión de un

(26) «Manifestum est fuisse in corde Virginis fidem Santissimae Trinitatis» (*De dono divinae sapientiae*, 2; ML., 183; 675).

(27) S. LUCAS, 1, 45.

(28) P. PHILIPPE, O. P., *La acción de la Santísima Virgen en la vida interior*, en *La Vida Sobrenatural*, 42 (1942), 83-84.

mayor heroísmo en la misma (29). En el triduo de la Pasión hay quien dice que solo el Corazón de la Madre conservó viva y encendida la fe del Redentor, como lámpara de donde se había de encender toda la luz de la Iglesia (30). La indefectibilidad en la fe fue privilegio de María antes que de la Iglesia.

Por esta fe el Corazón de María vivió siempre en la luz de Dios, que la iluminaba divinamente, descubriéndole el bien infinito que es Dios y la especial relación que con El dicen todas las cosas (32). Por Ella comprendió que lo único importante es amar y servir a Dios con toda perfección.

La *Esperanza* del Corazón de María es también la más perfecta de todas en absoluto, pues Cristo tampoco tuvo esperanza en sentido propio. En efecto el Corazón de María deseó igual que nosotros la visión de Dios cara a cara, pues careció de ella, al menos habitualmente, mientras vivió en la tierra, confiando que Dios la auxiliaría con todo lo necesario y aún conveniente para su consecución, mediante el pleno cumplimiento de su excelsa misión de Madre suya y de todos los hombres, pues por sí mismo era impotente para el cumplimiento de estos fines (33).

Pero su esperanza tanto por el objeto, como por el motivo, como por la intensidad de la virtud, como por el ejercicio de ella es sumamente perfecta. Por el objeto, porque Dios fue por una parte objeto de su esperanza, como fruto de su Divina Maternidad; y por otra, había de ser posesión suya más que de todas las otras criaturas. Por el motivo, porque no tuvo ningún obstáculo ni movimiento contrario, puesto que era Inmaculado; ni se apoyaba en sus propias fuerzas, sino solamente en la Omnipotencia auxiliadora de Dios, que estaba con Ella y era su Hijo. Por la intensidad de la virtud, porque era proporcionada a la firmeza de su fe y la plenitud de su gracia. Por el ejer-

(29) P. M. LLAMERA, O. P., *La devoción al Corazón de María y el Santísimo Rosario*, en Estudios Marianos, Vol. 4, 1945, págs. 367-368.

(30) Cfr. H. BARRE, C. S. Sp., *Marie et l'Eglise du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand*, en Bulletin de la Société française d'Etudes Mariales, Marie et L'Eglise, I, 1951, págs. 83-84, donde cita a Alejandro de Hales, Hugo de San Victor, Ricardo de San Lorenzo, San Buenaventura Nicolás Biard, y el Pseudo-Ernesto de Praga.

(31) *Ibid.*, pág. 84.

(32) Cfr. M. LLAMERA, O. P., *Loc. cit.*, págs. 367-368.

(33) Cfr. E. MERHELBACH, O. P., *o. c.*, págs. 255-256.

cicio de ella, porque supo esperar contra toda esperanza que su virginidad no sufriría detrimento por la divina Maternidad, que el secreto de su castidad y embarazo fuera manifestado a su esposo José, que Jesús atendería su ruego en Caná de Galilea a pesar de la aparente negativa, o que había de resucitar victorioso después de su afrentosa muerte (34). El Corazón de María estuvo siempre inefablemente esperanzado, deseando incesante y vehementísimamente a Dios, sobre todo después que su Hijo subió a los cielos, pues entonces quedó separado incluso de su Humanidad.

La caridad es la virtud que más sobresale en el Corazón de María. Infundida en El junto con la gracia santificante en el primer instante de su Inmaculada Concepción, en un grado que supera inmensamente al de toda otra simple criatura, la caridad del Corazón de María estuvo siempre creciendo según un ritmo acelerado de actos cada vez más intensos, pues en él las leyes del amor no encontraban más que estímulo y apoyo siempre crecientes. Como Dios es el Bien infinito, cuanto más lo amaba, más se inflamaba en su amor, y cuanto más se inflamaba más lo amaba. Y este amor, cada vez más ardiente, era continuo en el Corazón de María, pues ni su Sol tenía ocasos, ni noches su ardor (35). Por lo mismo su excelencia supera todo lo que nosotros podemos comprender; después del de Cristo, el amor del Corazón de María es el más intenso, el más fiel, el más generoso de todos.

Entre los objetos a que se extiende este admirable amor del Corazón de María, los que principalmente sobresalen son la Santísima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo; Jesucristo, el Verbo Encarnado; San José, su esposo; y todos los hombres, sus hijos espirituales.

A la *Santísima Trinidad* la amaba sobre todas las demás cosas, no solo por ser el objeto primario de la caridad, sino también por las especiales relaciones que con Ella tiene, pues es la Hija predilecta del Padre, la Madre amorosa del Hijo, y la Esposa fiel del Espíritu Santo. Por lo mismo al Padre lo ama como

(34) Cfr. M. LLAMERA, O. P., *loc. cit.*, pág. 369.

(35) Cfr. M. LLAMERA, O. P., *loc. cit.*, págs 371-372.

(36) Cfr. DE BECKER, C. SS. CC., *Au Coeur de Jésus par le Coeur de Marie*, en *Alma Socia Christi*, vol. 6, fasc. 2, pág. 148.

la Hija más perfecta; al Hijo como la Madre más cariñosa; y al Espíritu Santo como la Esposa más tierna y fiel (36).

Este amor en el Corazón de María lo era todo: su vida, su espíritu, su mismo corazón. Desde su más tierna infancia, el amor a Dios fue el principio y el móvil de todas sus acciones, todos sus méritos y todo el crecimiento de sus virtudes (37). «Si rezaba, era el amor quien rezaba en Ella y por Ella; si adoraba y alababa a Dios, era el amor quien le alababa por Ella y en Ella; si callaba, era el amor quien guardaba su silencio; si trabajaba, era el amor quien mantenía su actividad; si descansaba, era el amor quien velaba su reposo; si comía, era para obedecer las palabras del Espíritu Santo: «Ya comais, ya bebais, ya hagais cualquier otra cosa, hacedlo todo por la gloria de Dios» (38).

Este amor fue quien la impulsó a consagrarse totalmente a Dios, desde el principio de su existencia, y a renovar más tarde la oblación de sí mismo en el Templo, emitiendo el voto de perfecta castidad. De él brotaron también su consentimiento a la divina Maternidad, su «Magnificat» de alabanza y acción de gracias, y su fidelidad en el cumplimiento de la ley, como lo prueban el hecho de la purificación y la visita pascual de todos los años al Templo de Jerusalén (39).

Su amor a *Jesucristo*, el Verbo Encarnado, no se puede ponderar, pues no solo le amaba como la criatura más santa, sino también como su Madre virginal. Por lo mismo si Dios puso tanta ternura en el corazón de las madres para amar a sus hijos, ¿qué tal será la que ha puesto en el corazón de la suya, para amarle a El?

Este amor tan entrañable a Jesús es el que la movió a *unir-se* cada vez con más intensidad a todos sus misterios. Antes de la Anunciación, la vida del Corazón de María fue pensar en Aquel que había de venir, desearlo y pedirlo con más ardor y

(37) Cfr. GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, O. C. D., *Objeto del culto al Corazón de María*, en Estudios Marianos, vol. 4, 1945, pág. 293.

38. SAN JUAN EUDES, *Le Coeur admirable*, citado por C. SAUVE, *Le culte du Coeur de Marie*, elevat. 18.

(39) Cfr. E. MERKELBECH, O. P., o. c., pág. 257; MAXIMO PEINADOR, C. M. F., *El Corazón de María en los Evangelios*, en Estudios Marianos, Vol. 4, 1945, pág. 56.

pureza que todos los Patriarcas y Profetas (40) Como dice San Alfredo, antes de la venida del Señor, María lo buscó en el tá-lamo secreto de su corazón (41). Después de la Encarnación, esta unión del Corazón de María con el de Jesús, participando íntima, plena y generosamente en todos sus misterios, es toda-vía mucho más intensa y estable (42). Mientras Jesús vive en el seno de María, y santifica por medio de Ella al Bautista, sus corazones laten incluso al mismo ritmo físico. Y esta unión no solo permanece para siempre, sino que se hace cada vez más perfecta.

Cuando San José trata de abandonarla, su dolor la une más y más con su Hijo. Después, cuando Jesús nace en Belén, su corazón y su amor no sólo Le sirven en todo, sino que guardan cuidadosamente todas las cosas que a El se refieren (43). La profecía de Simeón asocia el Corazón de la Madre a las mis-mas contradicciones del Hijo (44). En la huida a Egipto y la vuel-ta a Nazaret, ambos sufren las mismas penalidades. Cuando Jesús se queda en Jerusalén, es el amor quien hace a María buscarle sin descanso, toda dolorida (45). Los años de la vida oculta, en que María medita en su Corazón todo lo que El hace y dice, son propicios para estrechar más y más su mutua unión (46). En Caná de Galilea, cuando Jesús se revela públi-camente como Mesías, realizando el primer milagro, también interviene el Corazón de María, pues lo hace movido por sus ruegos (47). Durante la vida pública, María permanece oculta; pero su Corazón acompaña siempre a Jesús, para oír su predi-cación, meditarla y hacerla fructificar el ciento por uno (48).

(40) Cfr. MAXIMO PEINADOR, C. M. F., *loc. cit.*, pág. 27.

(41) «Ante edventum Domini quaerebat eum et desiderabat..., ut mun-dum redimeret. Quaesivit eum... in secreto thalamo cordis sui» (*Serm.* 18 *In Assumpt.*, ML, 195, 311).

(42) PP. MAGNI Y TONI, S. J., *Mensaje de Fátima y nuestra correspon-dencia*, Bilbao, 1943, pág. 72, citado por el P. MARCELIANO LLAMERA, O. P., *loc. cit.*, pág. 403.

(43) SAN LUCAS, 2, 19.

(44) SAN LUCAS, 2, 34-35.

(45) SAN LUCAS, 2, 48.

(46) SAN LUCAS, 2, 51.

(47) SAN JUAN, 2, 1-11.

(48) «Filium Praedicantem assectaris..., ut coelestem ejus doctrinam audires..., et corde custodires... Conservabas omnia verba ejus, et confere-

Todos los sentimientos de las almas que siguen a Jesús se dan de un modo más perfecto en el Corazón de María (49). A la hora de la pasión vuelve a estar otra vez al lado del Hijo, compartiendo sus dolores por las mismas intenciones que El (50). Aunque los Evangelios no vuelven a citarla, de seguro que asistió también a la Ascensión, pues los Hechos de los Apóstoles recuerdan que estuvo en el Cenáculo orando con los discípulos, en espera de la venida del Espíritu Santo (51).

Ante estos hechos bien podemos afirmar que el Corazón de María es espejo viviente que refleja con toda perfección los misterios todos de Jesús. No hay rasgo importante de ellos que no esté grabado incluso físicamente en El. «Si la viveza con que las almas reviven los sentimientos de los Misterios redentores las configura en casos hasta físicamente con Cristo crucificado, sin duda que el Corazón de María es un cliché divino de los misterios convividos con su Hijo». Por eso «en su oficio litúrgico cordimariano, escribió divinamente inspirado S. Juan Eudes: «Tu dichoso Corazón, ¡oh María!, espejo clarísimo de la vida de Cristo e imagen perfecta de su Pasión y de su muerte»... Y en la Postcomunión suplica: «Señor Jesucristo, que quisiste fueran conservados y glorificados los admirables Misterios de tu vida, pasión y resurrección en el Sacratísimo Corazón de tu admirable Madre» (52).

Otro efecto de esta unión y este amor es la presencia viva y continúa de Jesús en el Corazón de María. Tan intensa es la adhesión del Corazón de María a Jesús, que siempre lo tiene presente en su interior, viviendo en todo de El, en El y con El. Jesús era su vida y su alma con mucha más perfección que lo era para el Apóstol. En el Corazón de María no vive más que Jesús, como sol que lo inflama más y más en su amor (53).

bas ea in corde tuo» (DIEGO ALVAREZ DE PAZ, *De inquisitione pacis*, citado por el P. BOVER, S. J., *Origen de la devoción al Corazón de María*, en *Estudios Marianos*, Vol. 4, 1945, pág. 103, n. 78).

(49) MAXIMO PEINADOR, C. M. F., *loc. cit.*, pág. 54.

(50) SAN JUAN, 19, 25-27.

(51) *Act.*, 1, 14.

(52) MARCELIANO LLAMERA, O. P., *loc. cit.*, pág. 382.

(53) Cfr. ARAMENDIA, C. M. F., *Escuela Mística Mariana*, en *La Vida Sobrenatural*, 29 (1935), 319-320; DE BECKER, C. SS. CC., *Au Coeur de Jésus par le Coeur de Marie*, *loc. cit.*, pág. 153; S. FRANCISCO DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, 7, 13.

Esta unión del Corazón de María con Jesús, por una parte es tan firme y estable, que nunca dejará de existir, pues María nunca puede dejar de amar a Jesús; de lo contrario, dejaría de ser lo que es. Como dice S. Luis G. de Montfort, «tan íntimamente unida está Ella a Vos, que antes se separaría la luz del sol y el calor del fuego; digo más, antes se separaría de Vos a todos los ángeles y santos que a la divina María, porque Ella os ama más ardientemente y os glorifica más perfectamente que todas las demás criaturas juntas» (54). Por otra parte esta unión es tan íntima, que entre los dos no forman más que un sólo corazón, pues la transformación de María en Jesús es tan intensa, que Jesús es el corazón de su propio Corazón.

A *San José* lo ama también con un amor singular, pues es su esposo virginal, iniciado como Ella en el misterio del Verbo Encarnado. El trato mutuo, la convivencia continua y los sufrimientos y alegrías comúnmente compartidos, mucho debieron acrecentar la unión y el amor de estos dos corazones privilegiados.

Por último, el amor del Corazón de María a los hombres es también un amor singular, más perfecto que el de cualquier otra pura criatura, pues es nuestra Madre espiritual y nuestra Corredentora. Por lo mismo nos ama como hijos suyos espirituales, a cuya redención tiene que cooperar junto con su Hijo. Fruto de este amor son su consentimiento generoso a la Encarnación redentiva, su visitación a Santa Isabel, su intercesión en favor de los esposos de Caná de Galilea y en general todos los actos de su vida, principalmente la entrega de su Hijo y todos los dolores de su amarga compasión (55).

Como Ella dice por boca del Bto. Juan de Avila: «¡oh, pecadores, cuán caros me costais!, que por amor de vosotros ha pasado mi Corazón trance tan amargo como ha sido ver a mi Hijo Jesucristo, padecer tan cruel muerte y pasión» (56). Ahora,

(54) SAN LUIS M. GRIGNON DE MONTFORT, *Tratado de la Verdadera Devoción*, cap. 2, n. 63; Edición española de la BAC., Madrid, 1954, pág. 475.

(55) MAXIMO PEINADOR, C. M. F., *El Corazón de María en los Evangelios*, en *Estudios Marianos*, vol. 4, 1945, pág. 56.

(56) *Tratado de la Soledad de Nuestra Señora*, citado por FRANCISCO DE P. SOLA, S. J., *La Devoción al Corazón de María en España*, en *Estudios Marianos*, vol. 4, 1945, pág. 438.

en el cielo, es también este mismo amor quien la mueve a pedir y concedernos, según los planes de Dios, todo lo que necesitamos y nos conviene para desarrollar nuestra vida espiritual. Como nadie hizo tanto por nosotros, después de Jesucristo, por eso también nadie nos ama tanto como el Corazón de María.

Lo mismo que en la caridad, el Corazón de María sobresalió también en la práctica de *todas las demás virtudes morales y evangélicas*, pues todas están vinculadas a la caridad y le son proporcionadas. Por lo tanto «su corazón no era solo amantísimo, sino prudentísimo, justísimo, piadosísimo, fortísimo, humildísimo, purísimo, mansísimo, clementísimo; en una palabra, virtuosísimo» (57).

Pero entre todas estas virtudes evangélicas del Corazón de María, las que se destacan de una manera especial son la humildad y la pureza.

La *humildad* del Corazón de María es la más profunda y sentida de todas, después de la de Cristo (58). Ella misma la considera como el fundamento de todas sus grandezas (59). Su raíz era el profundo conocimiento que poseía de Dios y de sí misma, por el cual veía claramente que todos sus dones procedían de Dios, sin que Ella fuera digna ni siquiera del más insignificante de ellos. Por lo mismo aunque precedía a todas las demás criaturas en santidad y en ciencia, sin embargo en su Corazón se tenía por la «infima y más abyecta de todas» (60). Prueba manifiesta de ello es el haberse proclamado *esclava* del Señor, cuando se le proponía la dignidad de Madre de Dios (61). Aunque era la más digna de toda grandeza, nunca la había apeteído para sí.

(57) MARCELIANO LLAMERA, O. P., *La Devoción al Corazón de María y el Santísimo Rosario*, loc. cit., pág. 374.

(58) «Maria... fuit... prae omni creatura, tam angélica quam humana, mitis et humilis corde» (RUPERTO DE DEUZE, *Lib. de laesione virginitalis*, 6; ML., 170, 551).

(59) SAN LUCAS, 1, 48.

(60) GODEFRIDO ADMONTENSE, *Homil. in Assumpt.*, 5; ML., 174, 769: «profunda... et indecibilis sanctissimi cordis ejus humilitas, qua, cunctis superior, omnibus se inferiorem fecerat». Y en *Homil. in Assumpt.*, 3; ML., 174 973: «Licet in sanctitate, castitate et humilitate... cunctis praeesset mortalibus, tamen in profunda cordis humilitate inferiorem se et abjectionem judicavit omnibus».

(61) SAN LUCAS, 1, 38.

Proporcionada a su humildad era su *angelical pureza*, que consagró a Dios, desde su más tierna infancia, con voto de perfecta castidad, como consta por sus mismas palabras al Angel de la Anunciación (62). El Corazón de María, saturado de delicias espirituales, nunca puso su gusto en las criaturas, ni tuvo el más leve movimiento desordenado hacia los bienes corporales de la comida, la bebida o el tacto. En El todo fue puro e inocente, perfectamente orientado hacia Dios, ya desde el primer instante de su Inmaculada Concepción.

MODELO DE CONTEMPLACION.—En la práctica y desarrollo admirable de todas estas virtudes, el Corazón de María también es modelo acabado por una parte, de absoluta fidelidad al Espíritu Santo, y por otra, de perfectísima vida contemplativa.

La fidelidad, en efecto, del Corazón de María a todas las inspiraciones y mociones del Espíritu Santo, que fueron muchas y muy delicadas, es heroica y perfectísima. Como poesía las virtudes y los dones del Espíritu Santo en grado tan sublime, el Corazón de María siempre estuvo dócil a secundar, con prontitud y generosidad, todas las mociones del Espíritu Santo, que era su Esposo y la gobernaba de un modo especial. Nunca le negó nada. El «Ecce ancilla» de la anunciación, es la actitud constante de su Corazón con respecto a todos los designios del Espíritu Santo. Esta exquisita fidelidad, que se extiende a todas las cosas referentes a su santidad personal y a su misión de Madre y Corredentora, fue lo que le mereció el honroso título de Esposa *fiel* del Espíritu Santo.

La vida contemplativa del Corazón de María es también sumamente perfecta. Bajo el aspecto negativo el Corazón de María no tuvo que sufrir ninguna purificación activa ni pasiva, ni hubo en El ninguna noche del sentido o del espíritu, pues no tuvo ningún pecado, apetito, pasión, o tendencia desordenada de los cuales debiera purificarse para disponerse a la unión con Dios. En cambio bajo el aspecto positivo de iluminación y unión con Dios, el Corazón de María estuvo ya desde el principio en un grado de matrimonio espiritual o transformación mística en Dios tan elevado, que excede en mucho el grado final del más

(62) SAN LUCAS, 1, 34.

perfecto de los santos (63). Después, el resto de su vida fue un continuo progreso en la contemplación y el amor en un estado intermedio entre la visión beatífica y el grado más alto de unión mística con Dios que jamás haya alcanzado una simple criatura (64). Como dice el Evangelio, María estaba de continuo meditando en su Corazón todo lo que Jesús hacía y decía (65). Por lo mismo la perfección de la contemplación del Corazón de María excede todo lo que nosotros podemos determinar. Por su continuidad, simplicidad, paz, gozo y claridad, se aproximaba más a la visión beatífica que a los estados místicos de esta vida. Mediante ella logró una experiencia personal de los misterios de la fe, principalmente de la concepción virginal de Cristo y de la Encarnación, de Dios Uno y Trino presente en su alma, de la eminencia de sus gracias y de la economía de la redención, de la cual era también consorte, que excede incomparablemente todas las experiencias místicas de los otros santos (66). Actos de esta sublime contemplación son el «fiat» de la Encarnación, el «Magnificat», el «no tienen vino» de Caná de Galilea, el «stabat Mater» del Calvario, y la oración pública y solemne del Cenáculo en unión de los Apóstoles, pidiendo la venida del Espíritu Santo (67).

En la Iglesia que vive de la fe, nunca nadie tuvo ni tendrá una contemplación tan perfecta de sus misterios. Por lo mismo el Corazón de María es, después de Cristo, el modelo acabado de toda contemplación y toda vida mística.

MODELO DE NOBLES SENTIMIENTOS.—Por otra parte el Corazón de María sobresale también en toda clase de *sentimientos* nobles, tiernos, puros y bien ordenados. Fue sensible a la amistad, como lo demuestra la visita a su prima Santa Isabel y su presencia en las Bodas de Caná de Galilea; compasivo con las necesidades del prójimo, como lo indica su intercesión en favor

(63) Cfr. ISIDORO DE SAN JOSE, O. C. D., *La Inmaculada y la Espiritualización del hombre*, en Revista de Espiritualidad, 1954, págs. 92-94; H. DU MANOIR, S. J., *Marie*, T. I. Lib. 4, I, L. REYFENS, *Marie et la Mystique*. Bauchesné, Paris, 1949, págs. 749-750.

(64) L. REYFENS, *loc. cit.*, pág. 750.

(65) SAN LUCAS, 2, 19, 51.

(66) Cfr. E. MERKELBACH, *op. cit.*, pág. 265.

(67) Cfr. E. REYFENS, *loc. cit.*, págs. 753-756.

de los jóvenes esposos de Caná; generoso como ninguno, pues se entregó incondicionalmente a los planes de Dios; y en general lleno de ternura y delicadeza para todos, principalmente para su Hijo, pues si Dios ha hecho del Corazón de las madres un abismo de ternura, delicadeza y abnegación, que muchas veces nos parecen desconcertantes, ¿qué no habrá puesto en el Corazón de María, Madre suya y Madre nuestra? (68).

Pero entre estos sentimientos del Corazón de María, los que exceden toda ponderación son dos: la alegría y el dolor.

El Corazón de María estuvo siempre inundado de los más puros, santos e intensos *gozos y alegrías*, después de los de Cristo. Su inocencia, su santidad y su unión con Dios eran fuente perenne de alegría, tanto más intensa, cuanto más santa y pura era. En la Encarnación, cuando concibió en su seno virginal, por obra del Espíritu Santo, al Redentor tanto tiempo y tan ardentemente deseado, ¿qué gozo y qué deleite más puro y más intenso no dilataría su Corazón, viéndose por un lado Virgen y por otro Madre de su Criador? Tanta fue la intensidad de esta alegría, que al encontrarse con Santa Isabel, no pudo dejar de exteriorizarla en el sublime canto del «Magnificat», donde expresamente afirma que su Corazón exulta de júbilo en Dios su Salvador (69).

En el nacimiento del Señor, ¿quién podrá penetrar el gozo y la alegría del Corazón de la Madre con la vista del Hijo tan amado, y tan glorioso, y tan deseado, que había dado a luz sin dolor, sin pesadumbre y sin corrupción alguna, cuando después de adorarlo como Señor, lo abrazó como Hijo y le dió y recibió paz en su rostro de belleza sin par? (70). Si los santos celebrando el Misterio de la Navidad se sienten transportados de gozo, ¿qué sería del Corazón de la Virgen? ¿Qué sentiría cuando le vestía y le desnudaba, lo acostaba y levantaba, lo amamantaba y lo llevaba en sus brazos? Por ser su Dios y su Hijo, a quien conocía y amaba tan perfectamente, el gozo que experimentaba prestándole sus servicios de Madre, es indescriptible.

(68) G. DE BECKER, C. SS. CC., *Au coeur de Jésus par le Coeur de Marie*, loc. cit., pág. 149.

(69) SAN LUCAS, I, 47.

(70) FRANCISCO DE P. SOLA, S. J., *La devoción al Corazón de María en España*, en *Estudios Marianos*, Vol. 4, 1945, pág. 432 y siguientes, donde cita preciosos textos de autores españoles.

En adelante, los misterios de Jesús, son todos motivo de intenso gozo para el Corazón de María. Durante la vida oculta, gozaba viendo sus progresos y su intimidad con El; durante la vida pública, escuchando la fama de sus milagros, su predicación y su bondad; durante la Pasión, porque por Ella era Dios glorificado y el mundo redimido; en la Resurrección, por el triunfo tan perfecto de Jesús sobre el pecado, la muerte y el infierno, abriendo las puertas de la gloria para Ella y para todo el género humano. Este día el Corazón de la Virgen volvió a latir inundado de las más puras e intensas alegrías. La Ascensión, la venida del Espíritu Santo, el triunfo y el progreso de la Iglesia, también le proporcionaron un gozo especial, pues todo pertenecía a su Hijo muy amado.

Estas alegrías del Corazón de María son todas puras y santas, pues todas son en Jesús y por Jesús.

Los dolores del Corazón de María exceden también toda ponderación. Si Dios confiere a las almas tanto más dolor cuanto más las ama y más unidas están a su Hijo, el Varón de Dolores, ¿qué tal serán los dolores del Corazón de María, a quien tanto ama y es uno con el Corazón de Jesús? Sin duda son el reflejo más exacto de los dolores de Jesús.

Antes de la Anunciación, el Corazón de María, sufría, viendo el estado de su pueblo y lo poco que se preparaban la mayoría de las almas para recibir al Mesías tan deseado. Después de la Anunciación, al consentir libremente en la maternidad del Redentor, sufre por su asociación con El con una intensidad, que no podemos precisar. Tanto cuanto sufre el Hijo, todo ha de repercutir en el Corazón de la Madre.

Durante la gestación, sufre al ver que San José, a quien ama con ternura, intenta abandonarla, al advertir en Ella los signos de la próxima maternidad. ¡Qué angustias no inundarían entonces su Corazón de esposa fiel! (71).

En los días felices del nacimiento de Jesús, también sufre con intensidad, no sólo haciendo el penoso camino de Nazaret a Belén, sino también viendo que Dios nace en una gruta entre dos animales, y derrama su primera sangre inocente el día de

(71) P. RIBADENEIRA, *Manual de Oraciones*, Oración de la Revelación de la limpieza de Nuestra Señora hecha a San José, citada por FRANCISCO DE P. SOLA, S. J., *loc. cit.*, pág. 436.

la Circuncisión. Al presentarlo en el Templo, Simeón le anunciaba que su Hijo iba a ser blanco de contradicción y que su Corazón de Madre había de sufrirlo todo juntamente con El (72). Desde esta profecía el Corazón de la Virgen ya no tuvo gozo alguno que no estuviera ensombrecido por la cruz, que amenazaba a su Hijo: cada misterio de Jesús le traía un nuevo y más intenso dolor. Los Magos, con el simbolismo de la mirra que ofrendan a su Hijo (73), también le recuerdan, una vez más, la misión dolorosa que le espera. Al poco tiempo ya tiene que empezar a cumplirla, huyendo de noche y precipitadamente a Egipto para salvar la vida del Niño (74). ¡Qué dolor para el corazón de una madre, ver que su hijo es perseguido de muerte antes de que se valga por sí mismo!

Durante los años de la vida oculta, el episodio más doloroso para el Corazón de María, fue la pérdida del Niño con ocasión de la visita anual por Pascua al Templo de Jerusalén. Sus torturas interiores, pensando si era culpa suya o si Jesús ya no volvería, debieron ser extraordinarias, pues Ella misma dice que le buscaba con dolor (75).

El comienzo de la vida pública de Jesús trajo también para el Corazón de María el comienzo de un nuevo género de sufrimientos. Las contradicciones y luchas, que despertaba la misión de Jesús, cada vez más encarnizadas, incluso entre sus conciudadanos y parientes, todas afligían el Corazón de María, tanto más intensamente, cuanto más unida estaba a El y más amaba a los contradictores.

Pero cuando los dolores del Corazón de María llegaron al sumo, fue durante la Pasión. Como su Corazón de Madre y de santa era uno con Jesús, cuanto sufrió Jesús, tanto sufrió Ella en su Corazón; cada herida, cada insulto, cada dolor de El, eran otras tantas espadas de dolor y tristeza, que atravesaban el Corazón de Ella. Por lo mismo si tantos y tan crueles han sido los tormentos de Cristo en la Pasión, ¿qué tal serían los del Corazón de María que sufrió en su interior, cuánto Cristo sufrió en su cuerpo y en su alma? Como dice el Beato Juan de Avila,

(72) SAN LUCAS, 2, 34-35.

(73) SAN MATEO, 2, 11.

(74) SAN MATEO, 2, 13-18.

(75) SAN LUCAS, 2, 48.

«si el cuerpo de Jesucristo estaba con cinco mil azotes reparados en un cuerpo como el suyo, su sacratísima cabeza atravesada por tantas partes de las espinas, todo corriendo sangre..., ¿qué tal os parece que estaría el Corazón de la Santa Virgen, que ésto tenía delante de los ojos? ¡Oh virginal Corazón! Píntaisla con siete cuchillos, con setecientos la habiades de pintar» (76).

Después de la Pasión, el Corazón de María aún continuó sufriendo muy vivamente hasta el día de su glorioso tránsito, no por causa del Hijo que era impasible desde el momento de la resurrección, sino por causa de las persecuciones contra la iglesia naciente y las herejías que negaban la Divinidad de Jesús, para cuya refutación escribió San Juan el cuarto Evangelio (77), pues todo le afectaba también a Ella por ser una manera nueva de oponerse a su Hijo.

La razón profunda de estos dolores tan continuos e intensos del Corazón de María son los pecados, no los propios, pues era Inmaculado, sino los del género humano a cuya expiación y reparación debía cooperar subordinadamente a Cristo, por razón de su misma Maternidad tal como Dios la quiso en concreto. Por lo mismo el Corazón de María es modelo perfecto no sólo de resignación y fortaleza en medio del dolor, sino también *del estado de víctima*, sufriendo heroicamente por la redención de los demás (78).

MODELO DE TODOS LOS ESTADOS DE LA VIDA CRISTIANA.—El Corazón de María es también modelo consumado de la vida de matrimonio, del estado religioso, del ministerio sacerdotal, y de todo apostolado, que son los principales estados de la vida cristiana.

De la *vida de matrimonio*, porque ha sido prometida, esposa y viuda de San José (79). Dios, para que no fuera lapidada por

(76) *Tratado de la Soledad de Nuestra Señora*, citado por FRANCISCO DE P. SOLA, S. J., *La devoción al Corazón de María en España*, loc. cit., págs. 437-438.

(77) R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Notre-Dame du T. S. Sacrement et la Vie Spirituelle*, en *Alma Socia Christi*, vol. 6, fasc. 1, Romae, 1953, pág. 101.

(78) Cfr. ISIDORO DE SAN JOSE, O. C. D., *La Inmaculada y la Espiritualización del hombre*, loc. cit., pág. 95.

(79) SAN LUCAS, 1. 27.

los judíos y tuviera el auxilio y protección necesarios, quiso que su Madre fuera verdaderamente esposa de San José, del cual quedó privada una vez que él cumplió su misión. La pureza, la fidelidad y santidad con que vivió estas distintas etapas de la vida de matrimonio, son las más perfectas que imaginarse pueden. En la Iglesia nunca ha habido, ni habrá prometida más amante y angelical; ni esposa más fiel y abnegada; ni viuda más santa y más digna. Por lo mismo la mujer cristiana siempre encuentra en Ella y su Corazón Inmaculado el modelo perfecto que imitar en todas las circunstancias de su vida.

Del estado religioso, porque, aunque no profesó en ningún estado de perfección, sin embargo aspiró y tendió a la perfección cristiana, en todos los momentos de su vida, con más intensidad que ninguna otra pura criatura, practicando los consejos evangélicos de pobreza, castidad y obediencia en grado sumamente heroico. La castidad consta por sus mismas palabras (80) que la practicó con voto. La pobreza y la obediencia no sabemos si las cumplió también con voto; pero han sido más perfectas que las de cualquier religioso. El Corazón de María es, después del de Jesús, el más pobre, el más casto, el más obediente y el más entregado o consagrado a Dios de todos los que han existido o existirán. Por lo mismo es también modelo perfecto de toda la vida religiosa, al cual deben de mirar siempre todos los religiosos de cualquier condición que sean, para vivir lo más perfectamente posible su propia profesión.

Del ministerio sacerdotal, porque aunque no ha recibido el Sacramento del Orden, sin embargo, no sólo realizó todos los ministerios sacerdotales, sino también con más espíritu que ningún otro después de Jesús. En efecto, por una parte Ella es la que engendró a Jesucristo, sumo Sacerdote y Víctima perfecta de la redención; la que lo preparó y cooperó con El a inmolarse en la cruz, mereciendo por lo mismo ser dispensadora de todas sus gracias. Por otra parte, el espíritu con que realizó todos estos oficios es el más perfecto de todos, después del de Jesús. Nunca ningún otro sacerdote los vivirá con más unión a Jesucristo, con más espíritu de sacrificio, ni con más celo por la salvación de las almas. Por lo mismo su Corazón Inma-

80. SAN LUCAS, I, 34.

culado es también modelo perfecto de todos los sacerdotes para todos sus ministerios sacerdotales. Imitando sus disposiciones es como mejor lograrán celebrar la Santa Misa y dispensar los divinos misterios.

Del espíritu de apostolado, también, porque aunque no se lee que haya predicado, es sin embargo, después de Jesús, quien más perfectamente nos Le entrega, nos enseña ha hacer todo lo que El nos dice, nos comunica la gracia, nos gobierna y nos conduce a la gloria, que es el fin de todo apostolado. Y todo esto lo realiza con más deseo de la gloria de Dios y más celo por el bien espiritual de nuestras almas, que ninguna otra pura criatura. El Corazón de María es, después del de Jesús, el que más y mejor trabaja por nuestra eterna salvación, como fruto de su contemplación y su amor a Dios y a todos nosotros, pues así como el corazón de nuestra madre corporal es quien más y mejor cuida de nuestra vida humana, así el Corazón de María, nuestra Madre espiritual, es quien mejor comprende y remedia todas las necesidades de nuestra vida sobrenatural. Por lo mismo en El se encuentra también el modelo acabado de todo apostolado, cuyo espíritu y actividad deben imitar todos los que tienen cura de almas.

En una palabra, la eminente perfección del Inmaculado Corazón de María contiene en sí, unidas y en grado mucho más perfecto, todas las perfecciones y estados de la vida cristiana, que en los otros se encuentran divididos y en grados muy diversos. Por lo mismo es modelo perfecto de todos ellos.

CARACTERISTICAS PRINCIPALES.—Las notas o características más destacadas del Corazón Inmaculado de María, como ejemplar de la vida cristiana, son dos: la atracción y la imitabilidad.

El Corazón de María es modelo *atrayente* por su excelsa perfección y por su identidad de naturaleza y de vida con nosotros. Por un lado el Corazón de María constituye el mayor grado de santidad y perfección a que ha sido exaltada nuestra naturaleza humana, después del Corazón Sacratísimo de Jesús. Por otro la vida de que nos dá ejemplo el Corazón de María es en todo semejante a la nuestra, incluso más que la de Cristo, pues se trata de una pura y simple criatura, que ha vivido en la fe y la esperanza igual que nosotros. Además el Corazón de María, como modelo de nuestra vida espiritual, es el Corazón

de nuestra Madre, a la cual estamos predestinados a imitar. De ahí, pues, la fuerza con que nos mueve a su imitación, pues para los hijos nada hay tan atrayente como el corazón de su madre (81).

El Corazón de María es también modelo *asequible e imitable* por nuestra vida espiritual, pues aunque no podemos reproducir toda su excelsa perfección, sin embargo podemos aproximarnos más y más a él, reproduciendo más o menos perfectamente sus propias perfecciones, según el esfuerzo y los medios que pongamos, pues contamos con todo lo necesario para ello. El corazón de una madre siempre es asequible para su hijo.

2. EL CORAZON DE MARIA, CAUSA DE NUESTRA VIDA ESPIRITUAL

El principio o causa eficiente de una cosa es aquello que le da el ser o influye en su producción o modificación, como la madre que influye en la generación del hijo. Por lo mismo para determinar si el Corazón de María es principio o causa eficiente de nuestra vida espiritual, hace falta ver si influye o no en ella.

Hablando en general, el influjo del Corazón de María en nuestra vida espiritual puede referirse o a su ser, a su conservación y a su desarrollo; o a su ordenación y gobierno en orden al último fin. A su vez el influjo en el ser y desarrollo de nuestra vida espiritual puede considerarse en dos fases o momentos distintos: en el de su adquisición, y en el de su dispensación o infusión en nuestras almas; pues todo el ser de nuestra vida espiritual consiste en la gracia santificante, habitual y actual, que nos hace hijos adoptivos de Dios, la cual debe considerarse separadamente en la fase de su adquisición y en la de su distribución. Por lo tanto para proceder ordenadamente hemos de considerar estos distintos aspectos de la cuestión.

EL CORAZON DE MARIA Y LA ADQUISICION DE LA GRACIA.—La adquisición de la gracia es fruto y efecto de la redención

(81) ISIDORO DE SAN JOSE, O. C. D., *loc. cit.*, pág. 89.

de Jesucristo y la cooperación de María, pues después del pecado original Dios no estableció ningún otro medio para la recuperación de la misma. Ahora bien la cooperación de María a toda la obra de nuestra redención depende de su Corazón tanto en sus fundamentos, como en su misma ejecución.

En efecto, los *fundamentos* de la cooperación de María a la redención objetiva o adquisición de las gracias son su divina Maternidad que la eleva al orden hipostático y la asocia inmediatamente a Cristo en el mismo fin de la redención, y su libre unión con Cristo en todo lo que se refiere al fin de la redención. Pues bien, tanto el uno como el otro dependen de su Inmaculado Corazón.

La *Maternidad divina* de María depende de su Corazón, no porque Jesús haya sido concebido *físicamente en él* o haya sido formado de la sangre que procede *directamente de él*, como algunos imaginaron; sino porque la divina Maternidad de María depende del amor con que se *preparó* para recibirla, y del *consentimiento*, que libre y generosamente le prestó, cuando el Ángel se la propuso; actos ambos que pertenecen a su Corazón, pues el amor se simboliza directamente por el corazón; y el consentimiento de María a la Encarnación es acto de su voluntad informada por su caridad a Dios y a los hombres, que también se simbolizan por el corazón (82). Por eso dice San Bernardo que María consintió con todo su Corazón; y San Agustín, que concibió no por la concupiscencia de la carne, sino por la ferviente caridad de su fe (83). Además el Corazón físico de María también suministró a través de los órganos apropiados la sangre, que empezó a circular por las venas de Jesús.

La *libre asociación* de María a trabajar y sufrir con Jesús por la redención de los hombres también se reduce y atribuye a su Corazón, pues la unión de voluntades e intenciones es siem-

(82) «Voluntas significatur per cor» (II-II, q. 44. a. 5), Cfr. G. DE BECKER, C. SS. CC., *Immaculata conceptio et cultus Cordis Mariae*, en Virgo Immaculata, Vol. 12. Romae, 1954, pág. 169; GARCIA GARCES, C. M. F., *Raíz y fruto de la Maternidad espiritual de María*, en Estudios Marianos, Vol. 7, 1948, págs. 302-306; GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, O. C. D., *Objeto del culto al Corazón de María*, en Estudios Marianos, Vol. 4, 1945, pág. 294; J. M. BOVER, S. J., *Orígenes de la devoción al Corazón de María*, en Estudios Marianos, Vol. 4, 1945, págs. 156-159.

(83) Cfr. GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, O. C. D., *loc. cit.*, pág. 294.

pre propia del amor, cuyo símbolo natural es el corazón. Por lo mismo es manifiesto que tanto la divina Maternidad de María, como su libre asociación a Jesús —Redentor, en que está fundada toda su cooperación a la redención, dependen de su Corazón y quedan incluidas dentro de lo que éste significa.

Por otra parte los *actos principales* de la cooperación de María a la obra de la redención también dependen de su Corazón. Estos actos son dos: su *consentimiento* a la Encarnación redentiva, por el cual quedó inmediatamente asociada al fin de la misma, ordenando todos sus actos a la inmediata consecución del mismo; y su *dolorosa compasión* al pie de la cruz del Hijo, la cual ofreció e inmoló a Dios Padre, juntamente con su Hijo, a cuyos derechos maternales renunció, por los mismos fines e intenciones con que El se ofrecía e inmolaba a sí mismo y a Ella junto con El. Y tanto el uno como el otro pertenecen también a su Corazón. *El consentimiento*, porque, como dijimos poco ha, es acto de su voluntad y su amor. Por eso pudo decir Ricardo de San Lorenzo que la fe y el consentimiento, que iniciaron la salvación del mundo, proceden del Corazón de María (84). *La compasión*, por que toda su razón de ser está en su intenso y perfectísimo amor a Dios, cuya gloria quería reparar; a Jesucristo, con quien estaba unida como Madre; y a los hombres, por cuya salvación suspiraba ardientemente (85). Este amor es el que la hizo sufrir tan intensamente, ofrecerse a Dios tan perfectamente y procurar nuestra salvación con tanto sacrificio. Por lo mismo, como el amor es acto del corazón, la compasión de María es toda obra de su Corazón. Como se suele decir con verdad, Cristo murió en el cuerpo, y María en el Corazón; Cristo nos redimió con la sangre de su cuerpo, y María con la sangre de su Corazón.

Siendo, pues, esto así, no hay duda ninguna de que *la adquisición de las gracias* es fruto también del Corazón Inmaculado de María. Como dice el P. García Garcés, aduciendo un

(84) Cfr. GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, O. C. D., *Ibid.*

(85) GARCIA GARCÉS, C. M. F., *Raíz y fruto de la Maternidad espiritual de María*, loc. cit., pág. 312; GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, O. C. D., *Objeto del culto del Corazón de María*, loc. cit., págs. 295-296; P. JACQUES ARRAGAIN, C. I. M., *Introduction à la théologie du Coeur de Marie*, en *Alma Socia Christi*, Vol. 6, fasc. 2, Romae, 1953, pág. 27.

texto de su breviario, el Corazón de María cooperó a nuestra redención, porque Jesús, que es al mismo tiempo Hostia y Sacerdote del sacrificio redentor, es fruto del Corazón de la Virgen Santísima; y porque este mismo Corazón es también el sacrificador que ofrece a Cristo como Hostia, y el altar sobre el cual se ofrece, no sólo una vez, sino miles de veces, mediante el fuego inextinguible que en Él arde; la sangre de esta admirable Víctima derramada en precio de nuestra salvación, también es parte de la sangre virginal del Corazón de la Corredentora, tan generosamente suministrada, que por esta causa estaba dispuesta a entregarla toda hasta su última gota (86). Las gracias, pues, que se nos conceden, todas han sido merecidas por el Corazón de María junto con el Corazón de Jesús; todas son fruto de la sangre de Cristo y de los trabajos, del amor y los dolores del Corazón de María.

EL CORAZON DE MARIA Y SU MATERNIDAD ESPIRITUAL.—De este influjo, que acabamos de ver, del Corazón de María en la divina Maternidad y en la adquisición de todas las gracias, se sigue lógicamente su influjo e importancia en la *Maternidad espiritual* de la misma. En efecto, la Maternidad espiritual de María respecto de todos los hombres es consecuencia lógica de su Maternidad divina y de su cooperación a la obra redentora de Jesús. Por una parte, al consentir en ser Madre de Jesús, también consintió en ser Madre de todos los hombres, pues el amor con que asintió no sólo se refiere a Jesús, sino también a todos los hombres; y al concebir físicamente a Jesús, Cabeza del Cuerpo Místico desde el primer instante de su concepción, concibe también místicamente a todos

(86) «Cor hujus gloriosae Mariae operi nostrae redemptionis cooperatum fuit; quia Jesus qui simul est hostia in sacrificium oblata et sacerdos immolans, fructus est Cordis hujus beatissimae Virginis; et quia idem Cor est sacrificator qui hanc hostiam obtulit, et altare super quod oblata est, non semel dumtaxat, sed centies milliesque per ignem indesinenter super hoc altari cremantem; sanguis quoque hujus admirandae Victimae ut pretium salutis nostrae effusus, pars est virginalis sanguinis Corredemptricis, quem ipsa ita peramenter praebeuit ut promptissima esset vel ad ultimam guttam ad hoc libentissime dandam». GARCIA GARCES, C. M. F., *Raíz y fruto de la Maternidad espiritual de María*, loc. cit., págs. 310-311.

los hombres, que son miembros del Cuerpo Místico, pues ninguna madre concibe la cabeza sin los miembros.

Por otra parte, al cooperar y conseguírnos con Cristo la gracia, nos regenera y nos hace hijos adoptivos de Dios, pues la gracia es el principio de nuestra regeneración y filiación adoptiva. Por tanto como la divina Maternidad de María y su cooperación a la redención dependen de su Corazón, *la Maternidad espiritual* que se funda en ellas, también depende de su Corazón. María lo mismo que es Madre de Jesús por su Corazón, y Corredentora nuestra por su Corazón, así es Madre nuestra espiritual por su Corazón. Como dice el P. García Garcés, «María es Madre nuestra en cuanto Madre de Dios y Corredentora; pero la Maternidad y la Corredención son fruto de su amor, de su Corazón; luego al Corazón Inmaculado debemos el que la Virgen sea nuestra Madre y que nosotros nos llamemos y seamos en verdad hijos suyos» (87).

Como la maternidad importa tres actos fundamentales, que son concepción, gestación y alumbramiento, podemos decir que María nos concibió con gozo inmenso, en su Corazón, el día de la Encarnación del Hijo de Dios; nos llevó en su Corazón, mereciendo, orando y expiando por nosotros, todo el tiempo que estuvo unida a su Hijo en el misterio de la redención; y nos alumbró a la luz de la gracia, con inmenso dolor de su Corazón, al cooperar a la consumación de la redención, al pie del Hijo crucificado; pues María es nuestra Madre espiritual por su Corazón. Por lo mismo nosotros somos en verdad hijos espirituales del Inmaculado Corazón de María.

EL CORAZON DE MARIA Y LA DISTRIBUCION DE LA GRACIA.—La intervención o influjo de María en la dispensación y distribución de todas las gracias, que reciben todos los hombres, tiene varios y distintos fundamentos, todos los cuales son actos de su Corazón.

En efecto, el *fundamento remoto* de la distribución de todas las gracias por María es su divina Maternidad, pues es la razón

(87) *Raíz y fruto de la Maternidad espiritual de María*, loc. cit., pág. 312; Cfr. GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, O. C. D., *Objeto del culto al Corazón de María*, loc. cit., págs. 295-296; J. M. BOVER, S. J., *Orígenes de la devoción al Corazón de María*, loc. cit., pág. 164.

especial que la capacita para recibir todos los otros títulos, que la hacen inmediatamente dispensadora de todas las gracias.

Estos *títulos próximos* de la intervención de María en la distribución de todas las gracias son, en primer lugar, *su plenitud de gracia y dones divinos*, pues como es sabido, lo que es máximo en un orden de cosas, es causa de todo lo demás que hay en dicho orden. Por lo mismo, como en el orden de la gracia, María es más excelente que toda otra simple criatura, se sigue por ello que es causa y principio de su distribución a todos los demás. Esta razón la expone San Luis G. Montfort, con su característico vigor y elegancia, de esta manera: Dios Padre... «tiene un tesoro o almacén riquísimo, en donde ha encerrado todo lo que hay de más bello, brillante, raro y precioso, incluso su propio Hijo; y este tesoro inmenso no es otro que María..., de cuya plenitud son enriquecidos los hombres». «Dios Hijo ha comunicado a su Madre todo lo que El adquirió mediante su vida y su muerte..., haciéndola tesorera de cuanto su Padre le dió en herencia; por Ella, pues, aplica sus méritos a sus miembros, les comunica sus virtudes y distribuye sus gracias. Ella es el canal misterioso, el acueducto por donde El hace pasar dulce y abundantemente sus misericordias». «Dios Espíritu Santo ha comunicado a María, su fiel Esposa, sus dones inefables, escogiéndola por dispensadora de todo lo que El posee; en forma que Ella distribuye a quien Ella quiere, cuanto Ella quiere, como Ella quiere y cuando Ella quiere, todos sus dones y sus gracias, y no se concede a los hombres don alguno del cielo que no pase por sus virginales manos. Porque tal ha sido la voluntad de Dios, quien ha querido que nosotros louviésemos todo por María» (88).

En segundo lugar, título próximo del influjo de María en la distribución de las gracias es *su cooperación a la adquisición de las mismas*, pues aquel que ha merecido y adquirido algún bien, es el que lo dispensa y distribuye por derecho connatural. Por lo mismo, habiendo María merecido y adquirido todas las gracias por su cooperación y asociación con Cristo, desde Nazaret hasta el Calvario, se sigue que es Ella también quien interviene

(88) *Tratado de la verdadera devoción*, cap. I, nn. 23-25, Edic. de la BAC, pág. 448.

por derecho connatural en su distribución (89). Como dice San Pío X, «la consecuencia de esta comunidad de sentimientos y sufrimientos entre María y Jesús, es que María mereció ser reparadora dignísima del orbe perdido, y, por tanto, *la dispensadora* de todos los tesoros que Jesús nos conquistó con su muerte y con su sangre» (90).

En tercer lugar, otro título próximo de esta intervención de María en la distribución de todas las gracias, es su *Maternidad espiritual*, pues propio de la madre es dar la vida al hijo, conservarla y nutrirla para que llegue a su pleno desarrollo. Por lo mismo siendo María Madre nuestra espiritual, se sigue que ha de ser Ella también quien nos comunique y distribuya la gracia, que nos dá la vida de hijos adoptivos de Dios, nos la conserve y nos la desarrolle hasta la plenitud de la edad perfecta en Cristo. Como dice Merkelbach, «del hecho de ser madre espiritual en acto primero de todo el género de los redimidos del pecado, habiendo adquirido la gracia y la salvación para toda la raza, se concluye que es también *connaturalmente*, en acto segundo, madre de cada uno, o que tiene el oficio de aplicar y distribuir a cada uno las gracias de la salvación» (91).

Por último, título próximo de la intervención de María en la distribución de todas las gracias, es su *inmenso amor a todos los hombres*, pues propio del amor es dar lo que se posee a aquellos que se aman, tanto más abundantemente, cuanto más se los ama. Por lo mismo, amándonos María con inefable ternura por ser hermanos de Jesucristo, miembros del Cuerpo Místico e hijos suyos, y poseyendo Ella, por su doble título de Madre de Dios y Corredentora nuestra, todas las gracias que necesitamos, se sigue que es también Ella quien nos las comunica conforme las necesitamos o nos conviene (92).

Pues bien, todos estos títulos, remotos y próximos, todos son *actos de su Corazón*, todos quedan incluidos dentro del ámbito

(89) Cfr. E. MERKELBACH, *op. cit.*, pág. 477.

(90) *Ad diem illum*, en Documentos Marianos, BAC, Madrid, 1954, n. 488 pág. 371. Y en el n. 489, pág. 372: «Puesto que María... ha sido asociada por Jesucristo a la obra de la redención... Ella es el ministro supremo de la dispensación de las gracias».

(91) *Op. cit.*, pág. 481.

(92) Cfr. JACQUES ARRAGAIN, C. I. M., *Introduction à la théologie du Coeur de Marie*, loc. cit., pág. 28.

de su simbolismo, como ya hemos visto de cada uno en particular, pues o bien consisten en el amor, cuyo signo natural es el corazón, o bien se fundamentan en él. Por lo mismo es manifiesto que el Corazón de María *influye* y coopera, junto con el de Jesús, *en la distribución de todas y cada una de las gracias* a todos y cada uno de los hombres. Así como en el cuerpo físico el corazón es el que envía a todas sus partes la sangre que las vivifica y alimenta, así en el Cuerpo Místico el Corazón de María coopera a distribuir la vida de la gracia por todos y cada uno de sus miembros.

Como dice un precioso himno de un oficio del Corazón de María, El es quien conforta e instruye a los tímidos, quien disipa con su luz las tinieblas del pecado, quien remedia nuestros males, y quien lava nuestros crímenes con la sangre de su Hijo (93). De este Corazón, subordinadamente al de Cristo, procede y dimana toda nuestra salud y toda nuestra vida. Como vieron Santa Gertrudis (94) y el P. Juan de Loyola (95), el amorosísimo Corazón de Jesús comunica a los hombres la infinitud de dones y beneficios que recibe del Padre y de la Divinidad del Verbo, por medio del Corazón Santísimo de su Santísima Madre, el cual es el acueducto e instrumento por donde nos llegan todos los bienes.

EL CORAZON DE MARIA Y EL GOBIERNO DE NUESTRA VIDA ESPIRITUAL.- La dirección, ordenación o gobierno de toda nuestra vida hacia la consecución del último fin, *cuanto al plan*, el orden o la disposición de la misma, pertenece inmediata y exclusivamente a Dios, pues así lo exige la perfección de su providencia y su predestinación, que disponen por sí mismas todas las cosas de nuestra vida, hasta sus mínimos detalles. En cambio

(93) «Ad Cor tan tenerum currite Virginis —Almae, vos miseri: fidite siquidem— Nulli se renuit: Ipsum Cor tímidos roborat, instruit— Peccati tenebras lumine dispans —Occurrit malis. et noxia criminum— Delet sanguine Filii», *Himno de Vísperas del Oficio del Corazón de María, de la Diócesis napolitana*. Citado por GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, O. C. D., *Objeto de la devoción al Corazón de María*, loc. cit., pág. 165.

(94) Cfr. J. M.^a BOVER, S. J., *Origen de la devoción al Corazón de María*, loc. cit., pág. 165.

(95) Cfr. FRANCISCO DE P. SOLA, S. J., *La Devoción al Corazón de María en España*, loc. cit., pág. 455.

cuanto a la ejecución del plan u orden trazado por Dios, pertenece también a las criaturas, pues Dios en la ejecución de sus planes se sirve de ellas, no por indigencia, como ocurre con los gobernantes creados, sino para comunicarles, por superabundancia de perfección, la dignidad de ser unas causas rectoras de las otras.

El orden de esta intervención de unas criaturas en el gobierno de otras es que Dios gobierna las inferiores mediante las superiores, pues la función de dirigir e influir en otros siempre supone mayor perfección (96). Por lo mismo, siendo María en el orden sobrenatural, por razón de su plenitud de gracia, su divina Maternidad y su cooperación a la obra redentora, la criatura *más perfecta* y excelente entre todas las demás, después de la Humanidad de Cristo, se sigue que Dios gobierna y dirige hacia el último fin todas las demás cosas por medio de Jesús y de María, a la cual comunica «una participación de aquel influjo con que su Hijo y Redentor nuestro dícese con justicia que reina en la mente y la voluntad de los hombres» (97). Es, pues, María verdadera Reina nuestra, que influye en el gobierno y dirección de toda nuestra vida hacia el último fin (98).

Ahora bien, María *es Reina* por su Corazón (99). En primer lugar, porque todos los fundamentos de su realeza se reducen, como hemos visto, a su Corazón, por el cual es llena de gracia, Madre de Dios y Corredentora nuestra. En segundo lugar, porque el gobierno de María es principalmente un gobierno de amor y misericordia, pues Ella es principalmente Madre y su reinado se ejerce sobre los que son juntamente sus hijos y sus súbditos. Por lo mismo el Corazón de María influye también en el gobierno y dirección de nuestra vida. Es el medio de que Dios y Jesucristo se sirven para ejecutar en nosotros sus planes de salvación. En El está todo nuestro destino. Por eso pudo decir San

(96) Cfr. I, q. 22, a. 3; q. 103, a. 6; III Cont. Gent., caps. 76, 77.

(97) Pro XII. *Ad Coeli Reginam*, Documentos Marianos, n. 902, pág. 804.

(98) Cfr. E. MERKELBACH, *op. cit.*, págs. 513-525.

(99) Cfr. JOSE M.^a CANAL, C. M. F., *La Consagración a la Virgen y su Corazón Inmaculado*, en *Virgo Immaculata*, vol. 12. Romae, 1954, pág. 281; ANGEL LUIS, C. SS. R., *Historia de la Consagración al Corazón de María*, en *Estudios Marianos*, vol. 4, 1945, pág. 498; JOSE M.^a BOVER, S. J., *El Corazón de María, Madre y Corredentora*, Zaragoza, 1947, pág. 34.

Juan Eudes: ¡Oh dilectísimo Corazón de María, Rey de nuestro corazón, reina eternamente en él! (100).

Resumiendo, pues, lo dicho, tenemos que el Corazón de María es verdadero principio o causa eficiente, que influye en todo el ser, conservación, desarrollo y gobierno de nuestra vida cristiana. El nos la merece, nos la distribuye, la desarrolla y la gobierna en toda su amplitud y todas sus fases. Como dice el P. Ernesto Mura, donde no interviene, más o menos activamente, el Corazón materno de María, la Nueva Eva, Madre de todos los hijos de Dios, no puede haber vida espiritual profunda (101).

NATURALEZA DE ESTE INFLUJO.—El influjo del Corazón de María en nuestra vida espiritual, ni es, ni puede ser *autónomo* o *primario*. El ser causa autónoma o primaria de la gracia santificante, que es una participación de la naturaleza divina, es propio de solo Dios, puesto que solo a El pertenece esencialmente su naturaleza. La criatura, por más perfecta que la supongamos, nunca puede ser causa primera de nada, mucho menos de la vida sobrenatural de las almas. Y el Corazón de María es una criatura singular, sumamente perfecta; pero, al fin, simple criatura. Por eso nunca atribuimos al Corazón de María una virtud *primaria* en la producción de nuestra vida sobrenatural (102).

El influjo del Corazón de María en nuestra vida espiritual es *secundario* o *subordinado* a Dios y al Corazón de Jesús, pues todo lo que tiene y todo lo que realiza, todo lo recibe de Dios,

(100) «O dilectissimum Cor Jesu et Mariae, Rex cordis nostri, regna super cor nostrum in aeternum». Letanias a los Sagrados Corazones. Citado por GARCIA GARCÉS, C. M. F., *El Corazón de María*, en *Virgo Immaculata* vol. 12, Romae, 1954, pág. 146.

(101) «Non vi può essere pertanto vita cristiana autentica nella quale la Madre nostra non abbia il suo posto, nè vita spirituale profonda ove non intervenga; in modo più o meno notevole e manifesto, il Cuore tutto materno di colei che è stata fatta, Eva novella, madre di tutti coloro che vivono della vita di Dio». *La divozione al Cuore de Maria come metodo de spiritualità*, en Alma Socia Christi, vol. 6, fasc. 2, Romae, 1953, pág. 172.

(102) Cfr. SAN PIO X, *Ad diem illum*, Documentos Marianos, n. 489, pág. 372; SEGUNDO DE JESUS, O. C. D., *La Acción de María en las Almas*, loc. cit., pág. 152; J. ARAMENDIA, C. M. F., *Breves estudios sobre Mistica Mariana*, en *La Vida Sobrenatural*, 25 (1933), 375.

que lo posee por esencia, y de Jesús, cuyo Corazón es mucho más perfecto que el de Ella. Como se ve por las revelaciones de Santa Gertrudis, el Corazón de María no nos transmite más que lo que recibe de Dios y de Jesús, a quienes está totalmente subordinado (103).

En la adquisición de la gracia, este influjo subordinado del Corazón de María es sólo *moral*, pues se realiza por vía de mérito, de satisfacción, de sacrificio y de corredención, cuya causalidad no pasa de ser moral. En cambio en la distribución de la gracia, el influjo subordinado del Corazón de María puede ser sólo moral, o moral y físico juntamente.

Ante todo, es manifiesto que el influjo del Corazón de María en la distribución de las gracias subordinadamente al de Cristo es, por lo menos, *moral*, pues está presentando constantemente ante Dios los méritos y satisfacciones de su Hijo y suyos, e intercediendo por nosotros con sus ruegos maternales, para que Dios nos conceda todas las gracias que nos son necesarias y convenientes para la realización de sus planes. La eficacia de esta intercesión, que se funda en sus méritos y en su calidad de Madre de Dios, es tal, que Dios siempre le concede todo lo que le pide por nosotros. Por eso se le llama «Omnipotencia suplicante», pues parece «como que tiene el mismo poder de Dios» (104).

Cuanto a ver si este influjo del Corazón de María es solo moral, o también físico, no hay unanimidad entre los autores. Unos no solo numerosos, sino también de grande prestigio en estas materias, no admiten más que la causalidad moral, negando que María, y por lo mismo su Corazón, nos transmita la gracia por una causalidad física e instrumental, análoga en el orden espiritual a lo que es en el orden sensible la acción del arpa, que emite, pulsada por el artista, armoniosos sonidos. Así piensan Suárez, Scheeben, Terrien, Godts, Bainvel, Campana, de la Taille, Bittremieux, Friettoff, Grabmann, Van der Meersch, Merkelbach, Heris, Alastruey, Gomá, Cuervo, y otros (105).

(103) Cfr. JOSE M.^a BOVER, S. J., *Origen de la devoción al Corazón de María*, loc. cit., pág. 165.

(104) Cfr. SAN LUIS G. DE MONTFORT, *Tratado de la Verdadera Devoción*, cap. 1, nn. 27-28, págs. 449-451.

(105) Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *La Madre del Salvador*, 2 P., cap.

Otros, cada vez más numerosos, avanzan más y enseñan que el influjo de María y su Corazón en la distribución de la gracia, y a través de la gracia en nuestra vida espiritual, es no sólo moral, sino *también físico-instrumental*, subordinado al de la Humanidad y Corazón de Jesús. Así Mercier, Lépiciér, Lavaud, Hugon, A. Fernández, Bernard, E. Mura, Clemens, Giesbert, Arintero, Roschini, Aramendía, Commer, Llamera, Sauras, Gregorio de Jesús Crucificado, Segundo de Jesús, y otros (106). El P. Garrigou-Lagrange dice que esta sentencia es probable (107).

Sin detenernos a resolver la cuestión en toda su amplitud, pues no es nuestro intento, diremos sólo, que *San Luis G. de Montfort*, cuya autoridad en este punto es indiscutible, parece enseñar que el influjo de María, y en consecuencia de su Corazón, en la distribución de las gracias es no sólo moral, sino también *físico-instrumental*; pues después de decir que María interviene en la distribución de la gracia por su oración sumamente eficaz (108), añade que Dios Padre quiere crearse hijos por medio de María hasta la consumación del mundo; que María interviene en la generación espiritual como la madre en la corporal; que «Dios Hijo quiere formarse, y por decirlo así, encarnarse todos los días por medio de su querida Madre, en todos sus miembros»; que los predestinados nacen de María junto con Cristo-Cabeza, pues una misma madre no da a luz la cabeza sin los miembros; que Cristo es siempre el fruto de María, tanto para el mundo en general, como para cada alma en particular; que Dios Espíritu Santo quiere formarse en Ella y por Ella sus elegidos, y que sigue siendo para El su fiel y fecunda esposa; que Ella es la que ha de producir, formar y educar, en unión del Espíritu Santo, todos los predestinados, en especial los grandes santos de los últimos tiempos (109). Y estos títulos, funciones y analogías, si significan algo, todos importan, según el lenguaje ordinario, verdadera influencia *física* en sus efectos.

3, a. 2; Buenos Aires, 1947, pág. 207; SEGUNDO DE JESUS, O. C. D., *La acción de María en las almas*, loc. cit., pág. 154.

(106) Cfr. SEGUNDO DE JESUS, O. C. D., loc. cit., págs. 154 y siguientes.

(107) *Op. cit.*, pág. 207.

(108) *Tratado de la Verdadera Devoción*, cap. 1, nn. 27-28, págs. 449-451.

(109) *Ibid.*, nn. 29-35, págs. 451-455.

También *Pío XII* dá pie para afirmar que el influjo de María y su Corazón en nuestra vida espiritual es *físico-instrumental*, cuando dice que «si en verdad el Verbo obra milagros e infunde la gracia por medio de la humanidad que tomó, si se sirve de los sacramentos y de sus santos como instrumentos para la salvación de las almas, ¿por que no puede servirse de los oficios y de la acción de su Madre Santísima en la distribución de los frutos de la redención?» (110), pues sabido es que la Humanidad de Cristo y los sacramentos causan la gracia física e instrumentalmente.

Por último debemos aclarar que el influjo moral del Corazón de María en nuestra vida espiritual, aunque subordinado, es *principal*, pues en él obra por la virtud y los dones que recibe en sí de un modo permanente y a modo de forma propia. En cambio, el influjo físico es sólo *instrumental*, pues la virtud, que para ello se requiere, sólo reside en él de un modo transeúnte. Por eso el Corazón de María ruega por nosotros, siempre que quiere; en cambio nos transmite instrumentalmente la gracia, sólo cuando Dios quiere. No obstante sus querer es están siempre en perfecta armonía: Dios quiere comunicarnos la gracia por medio del Corazón de María siempre que se lo pide; y el Corazón de María se la pide siempre que Dios y como Dios la quiere conceder.

En conclusión, pues, el Corazón de María es principio subordinado, moral y físico-instrumental de toda nuestra vida y espiritualidad cristiana, del cual Dios se sirve para engendrnos, conservarnos, desarrollarnos y guiarnos en toda la vida de la gracia.

CORAZON MOLDE.—Armonizando estas dos causalidades, la ejemplar y la eficiente, se sigue que el Corazón de María *es juntamente ejemplar y artífice* de nuestra vida espiritual. *Como ejemplar*, no sólo representa, sino también se imprime y comunica con sus caracteres; y *como artífice*, no sólo actúa en nosotros, sino también nos configura y asemeja a sí mismo: es lo propio de toda causa eficiente y ejemplar. En El no sólo resplandece la vida cristiana en toda su ideal perfección, tal como la puede vivir

(110) *Ad Coeli Reginam*, Documentos Marianos. n. 902, págs. 804-805.

una simple criatura, sino que se desborda y se nos comunica también a nosotros para aproximarnos más y más a su excelsa plenitud. (111).

Todo esto es propio del molde, que no sólo contiene todos los rasgos de la cosa que representa, sino que también los imprime a todo aquello que se mete en él. Por lo mismo el Corazón de María es el *gran molde* de toda nuestra vida espiritual: en él hemos de meternos para adquirir la forma de Dios. Como dice San Luis G. de Montfort, «el gran molde de Dios, hecho por el Espíritu Santo, para formar al natural un Dios-Hombre, por la unión hipostática, y para formar un Hombre-Dios por la gracia, es María», y por lo mismo su Corazón (112).

La perfección y la eficacia de este molde para transformarnos en Jesucristo es extraordinaria: ni le falta un sólo rasgo de la perfección de Jesús, debido a su gran santidad y configuración con El; ni carece de poder o medios para modelarnos a su ejemplo, debido al influjo que ejerce en toda nuestra vida. «Cualquiera pues, que se meta en él y *se deje manejar*, recibe allí todos los rasgos de Jesucristo, verdadero Dios; y esto de manera suave y proporcionada a la debilidad humana, sin grandes trabajos y agonías; de manera segura y sin miedo de ilusiones, que no tiene aquí parte el demonio ni tendrá jamás entrada donde esté María; de manera, en fin, santa e inmaculada, sin la menor mancilla de culpa» (113).

3. EL CORAZON DE MARIA, FIN DE NUESTRA VIDA ESPIRITUAL

Fin de una cosa es aquello por lo cual se realiza, o a lo cual se ordena. Por lo mismo fin de la vida cristiana es también aquello a la cual se ordena.

En este sentido, que el Corazón de María, sea, de alguna manera, *fin* de toda nuestra vida espiritual es consecuencia lógica de cuanto llevamos dicho.

(111) Cfr. RAIMONDO SPIAZI, O. P., *L'Inmacolata como tipo della perfezione etica cristiana*, en *Virgo Inmaculata*, vol. 12, Romae, 1954, pág. 127.

(112) *El Secreto de María*, P. I., n. 17, Edic. de la BAC, Madrid, 1954, pág. 274.

(113) SAN LUIS G. DE MONTFORT, *ibid.*, págs. 274-275.

En efecto, las cosas más perfectas son fin de las menos perfectas, como las criaturas intelectuales de las materiales, pues al ser más perfectas son el término a que se ordena y tienden connaturalmente las menos perfectas; lo cual es ser fin de las mismas. El bien es siempre lo que mueve y atrae a todas las cosas (114). Ahora bien, el Corazón de María es, después del de Cristo, la criatura más perfecta de todo el orden sobrenatural, puesto que pertenece a la Madre de Dios y Corredentora de todo el género humano, y posee más plenitud de dones sobrenaturales que ninguna otra pura criatura. Por lo mismo goza de una posición privilegiada en todo el orden sobrenatural, participando por ello de la condición de fin respecto de todas las demás, principalmente de aquellas que viven la misma vida sobrenatural. Por El fueron hechas todas las cosas, después de Cristo; y en el orden de la gracia, su gloria, después de la de Dios y la de Cristo, es el fin de toda la redención (115).

Por otra parte, es ley universal que la causa de una cosa es también su fin, pues todo agente obra siempre por un fin, que es de alguna manera perfección suya. Así «el campo labrado fructifica para su dueño, el hijo se subordina y ordena a los padres de quienes nació, las criaturas todas por un impulso necesario de su naturaleza tienden hacia Dios que las crió, y no hay posibilidad de arrancarles esta tendencia a no ser reduciéndolas a la nada» (116). Por lo mismo, siendo el Corazón de María principio y causa juntamente con Cristo de toda nuestra vida espiritual y cristiana, puesto que El nos la conmerció y nos la condistribuye, se sigue que es también *fin connatural* de la misma, al cual debe estar toda ella ordenada. Nuestra vida espiritual por venir del Corazón de María, se dirige también hacia El, como a su propio fin.

(114) Cfr. III Cont. Gent., cap. 16, 17; I, q. 65, a. 2; II Sent., d. 1, q. 2, a. 3.

(115) Cfr. SEGUNDO DE JESUS, O. C. D., *La acción de María en las almas*, loc. cit., pág. 151.

(116) ARMANDO BANDERA, O. P., *La mediación de la Santísima Virgen*, Aparte de «La Vida Sobrenatural», Edit. Fides. Salamanca, 1958, pág. 44; JEAN M. HUPPERTS, S. M. M., *La vie mariale d'après Saint Luis-M. de Montfort*, en *Alma Socia Christi*, Vol. 3, Romae, 1953, pág. 243-244.

NATURALEZA DE ESTA FINALIDAD.— Pero el Corazón de María ni es, ni puede ser el *fin último* de nuestra vida espiritual, ni de ninguna acción en particular. El ser fin último de todas y cada una de las cosas es atributo de sólo Dios, que no puede comunicar a ninguna criatura, pues sólo El es su causa absolutamente primera. El Corazón de María, aunque es la criatura más excelente, al fin no deja de ser simple criatura; por lo mismo no puede ser fin último de nada, ni siquiera de sí mismo, pues todo lo que tiene, todo lo recibe de Dios, al cual se ordena más perfectamente que nadie. Tomarlo como fin último, aunque no sea más que de un *Avemaría*, es hacer grave injuria a los derechos inalienables de Dios (117).

El Corazón de María es sólo *fin intermedio o subordinado* a Cristo y a Dios de toda nuestra vida espiritual, pues esto es lo que exigen los principios antes aducidos. En efecto, la perfección del Corazón de María no es la suprema de todas; más perfecto que El es el Corazón de Jesús, y por encima de todo está la infinita perfección de Dios. Por lo mismo el Corazón de María es fin *que se ordena* a otro fin superior y último, como son el Corazón de su Hijo y el mismo Dios; lo cual es propio del fin intermedio subordinado.

Además una cosa es fin de otra de la misma manera que es su causa, ya que entre la causa y el fin siempre se da perfecta proporción. Así el obrero que labra la finca no percibe sus frutos de la misma manera que el dueño, ni el ayudante del artista es acreedor a la gloria de su obra en la misma medida que él. Por lo mismo, como el Corazón de María es principio subordinado a Jesús y a Dios de nuestra vida espiritual, se sigue también que es fin de la misma subordinado al Corazón de Jesús y a Dios (118).

Pero entre los fines intermedios y subordinados de nuestra vida espiritual, el Corazón de María es el *más perfecto* de todos, después del Corazón de Jesús, pues es el más excelente

(117) Cfr. ARMANDO BANDERA, O. P., *La mediación de la Santísima Virgen*, loc. cit., pág. 45.

(118) Cfr. ARMANDO BANDERA, O. P., *La consagración a la Santísima Virgen y el establecimiento de su reinado*, en Teología Espiritual, Vol. 3, N. 7, 1959, pág. 16; G. DE BECKER, C. SS. CC., *Au Coeur de Jésus par le Coeur de Marie*, loc. cit., pág. 154.

de todos y el más próximo por una parte a Jesús y a Dios, y por otra a nosotros, que son los extremos que ha de unir. En efecto las gracias y perfecciones del Corazón de María, por una parte, son las más excelentes que ha recibido una pura criatura; y por otra, las más próximas a Dios y a nosotros, puesto que es el Corazón de la Madre Santísima de Dios a quien agradó más y mejor que ninguna otra pura criatura, y Madre nuestra, que ha vivido en la fe y la esperanza igual que nosotros. Por lo mismo, el Corazón de María, después del de Cristo, es el que más nos mueve y atrae hacia sí, y a través de El hacia Dios. Su amor es, después del de Cristo, el que más nos mueve a glorificarlo y a unirnos con Dios. Para un hijo no hay nada tan atrayente como el corazón de su madre.

Ahora bien, la influencia del Corazón de María en nuestra vida espiritual, como fin subordinado de la misma, debe considerarse desde dos puntos de vista: como fin, y como medio; pues el fin intermedio subordinado tiene razón de ambas cosas: es fin por orden a todo lo que le precede; y medio por orden a los otros fines superiores y último a que se ordena él mismo. Tratemos, pues, de ver un poco en particular esta doble influencia del Corazón de María en nuestra vida espiritual.

INFLUENCIA DEL CORAZON DE MARIA EN NUESTRA VIDA ESPIRITUAL, COMO FIN SUBORDINADO A LA MISMA.—La influencia del Corazón de María en el desarrollo de nuestra vida sobrenatural *como fin subordinado de la misma*, consiste en movernos a ordenarla y dirigirla toda ella hacia El, y a través de El hacia Jesús y hacia Dios. En primer lugar, nos mueve a ordenarlo todo *hacia El*, por ser fin de todo lo que hay en nosotros, pues propio del fin es mover, atraer y ordenar hacia sí todo aquello de lo cual es fin. Por lo mismo, siendo el Corazón de María fin de toda nuestra vida espiritual, a El, a su gloria, a su veneración, a su consuelo y reparación ha de dirigirse y ordenarse toda ella: hemos de hacerlo todo *por darle gusto*.

Pero en segundo lugar, por ser fin subordinado, esta ordenación no termina en El, sino que *a través de El se dirige y encamina directamente a Jesús y a Dios*, pues propio del fin subordinado es mover y dirigir hacia los fines superiores a que se ordena, con más intensidad que hacia sí mismo, puesto que

de ellos recibe toda su fuerza atractiva. Por lo mismo, siendo el Corazón de María fin de nuestra vida espiritual subordinado a Jesús y a Dios, toda la atracción que ejerce sobre ella, la dirige *con más intensidad* hacia Jesús y hacia Dios, que hacia sí; más que a darle gusto a El, nos mueve a hacerlo todo por dar gusto al Corazón de Jesús y al de Dios. Por esta misma razón, cuando nosotros hacemos algo en honor del Corazón de María, aunque no lo ordenamos explícitamente a Dios, El lo dirige por nosotros, haciéndonos partícipes de sus santas y puras intenciones. Como está perfectamente ordenado a Dios, el Corazón de María nunca se reserva nada para sí, sino que todo lo hace llegar a Jesús y a Dios, con más perfección que si lo ordenáramos nosotros directamente. Por eso hacer todas las cosas por el Corazón de María, más bien aprovecha, que obstaculiza nuestra unión con Dios; lejos de ser un obstáculo, es el medio que más directa y rápidamente nos ordena y hace llegar al Corazón de Jesús y al mismo Dios (119).

Esta ordenación de nuestra vida al Corazón de María y a través de El a Jesús y a Dios de suyo tiene que ser cada vez *más intensa y universal*, pues el movimiento de atracción es tanto más intenso, cuanto más se aproxima al fin, que le atrae y le mueve cada vez con más fuerza. Por lo mismo las almas fieles y generosas, cuanto más se aproximan al Corazón de María, tanto más constante e intensamente ordenan a El todos sus pensamientos, afectos y obras, para que El los dirija a Jesús y a Dios, pues perciben mejor el influjo de su irresistible bondad.

Ahora bien, la santidad, el desarrollo de nuestra vida espiritual no consiste más que en la ordenación y unión, cada vez más constante e intensa, de toda nuestra vida con Dios. Por lo mismo el Corazón de María, al movernos, cada vez más intensamente, a ordenarlo todo a El y a través de El a Jesús, y a Dios, influye poderosamente en el desarrollo espiritual de nuestra vida.

Este influjo del Corazón de María en nuestra vida espi-

(119) Cfr. SAN LUIS G. DE MONTFORT, *Tratado de la Verdadera Devoción*, cap. 7, n. 222-225, págs. 562-563; ARMANDO BANDERA, O. P., *La mediación de la Santísima Virgen*, loc. cit., págs. 329-330.

ritual es *más intenso y santificador* que el de cualquier otra devoción, excepto las que se refieren a Jesús.

La razón de ello es fácil de comprender. El influjo santificador de una devoción es tanto más intenso y más perfecto cuanto más noble es su objeto y más se relaciona por una parte con nosotros y por otra con Dios, pues cuando es más excelente y más se aproxima a nosotros y a Dios, más nos atrae y nos mueve a ordenarnos a Dios, que es en lo que consiste la santidad. La fuerza motiva de un medio está en razón directa de su propia bondad y su proximidad con los extremos que trata de unir. A más bondad, más atracción; y a más proximidad, más influjo. Por lo mismo, siendo el Corazón de María, después del de Jesús, el medio más perfecto y más próximo a Dios y a nosotros, como acabamos de ver, se sigue que su influencia en nuestra vida espiritual, como fin subordinado de la misma, es *más intensa y santificadora* que la de ninguna otra devoción, después de las de Jesús. Ordenándolo todo al Corazón de María, adelantamos más espiritualmente, que ocupándonos en otras prácticas que no se refieren a El tan directamente, excepto las que se dirigen a Jesús.

Como dice el P. Sauras, la expresión *Corazón de María* comprende la perfección total de la Virgen, su gracia y su amor, «en cuanto la ordenan a Dios y en cuanto la ordenan a nosotros, de quienes es Madre y a la que nos unimos por la virtud de la religión y de la piedad. Todo esto excita nuestro amor y nuestra caridad... más que la consideración de alguna perfección suya particular o que la perfección de los santos. De ahí que el objeto de esta devoción tenga más virtud para hacer más meritorio nuestro acto de devoción que el objeto de otras devociones. Y si hace que el acto de nuestra devoción sea más meritorio..., hace que se merezca mayor aumento del hábito de donde el acto procede. Ya hemos dicho muchas veces que este hábito es el de la religión en cuanto incluye complexivamente la rectificación total y sobrenatural del hombre, en la que consiste la perfección y la santidad. Luego esta devoción hace que pueda merecerse más esta santidad» (120). La atracción que el Corazón de María ejerce sobre nuestra vida espiritual, moviéndonos a ordenarla

(120) *Valor santificador de la devoción al Corazón de María*, loc. cit., págs. 329-330.

a El y a Dios, nos santifica más porque es más perfecta e intensa que ninguna otra, exceptuando, claro está, las devociones cuyo objeto es Cristo o la Divinidad.

Sin embargo, de que la devoción al Inmaculado Corazón de María sea más perfecta que la devoción a los santos, y la devoción al Corazón de Jesús más perfecta que la devoción a María, y la devoción a la Divinidad más perfecta que la devoción a la Humanidad de Cristo, no se sigue que lo más perfecto y santificador sea dirigirse *inmediata y personalmente* a Dios, fin absolutamente último de toda nuestra vida espiritual, *prescindiendo* de los santos, del Corazón de María y del Corazón de Jesús. Si alguien juzgando que Cristo y Dios son más perfectamente fines de nuestra vida espiritual que el Inmaculado Corazón de María, concluyera que es también más perfecto dirigirse directamente a Dios, que a través del Corazón de María o de Jesús, estaría gravemente equivocado. Esta conclusión va contra el orden establecido por el mismo Dios. De que haya jerarquía entre los medios que nos ordenan a la unión con Dios, no se sigue que debamos *prescindir* de ellos, sino valorarlos según lo que son.

Lo más perfecto para lograr la unión con Dios es seguir los medios que El mismo estableció, pues por proceder de El, son los más aptos para llevarnos a la consecución del fin. Cuando se trata de escalar una montaña, no se llega antes, subiéndola a pie y solos, prescindiendo de los medios que nos proporciona la ciencia, sino sirviéndonos de ellos, pues son más rápidos, seguros y cómodos. Lo mismo para escalar la cumbre de la unión con Dios, lo más eficaz y perfecto es seguir los medios que El mismo nos señala. Y estos medios son que vayamos a El por Cristo, su Hijo muy amado; a Cristo por María, y a Cristo y a María por los santos. Si prescindimos *positivamente* de alguno de estos medios, nos quedamos también sin Dios.

Otra cosa sin embargo es ordenar *preferentemente* todas las cosas de nuestra vida espiritual a Cristo o a Dios, pues las almas que, inspiradas por Dios, dan esta orientación a su vida, *no prescinden* de la Santísima Virgen y su Inmaculado Corazón, sino que se apoyan también en El, de una manera más o menos consciente, para mejor realizar su especial vocación.

Por lo mismo lo más perfecto para nuestra vida espiritual no es prescindir del Inmaculado Corazón de María para ir directa-

mente a Cristo y a Dios, ni siquiera en los grados más altos de la vida mística, sino ordenarlo y dirigirlo todo a Cristo y a Dios a través del Inmaculado Corazón de María (121).

Esta ordenación de suyo basta que sea *implícita* o *secundaria*, pues aunque importante y necesaria, no es el elemento principal de la vida cristiana. Por lo mismo se puede armonizar muy bien con la intención predominante de ordenarlo todo a Cristo o a Dios, pues el alma que aspira a identificarse con Cristo, pronto aprenderá de El a honrar a su Madre (122).

EL EJERCICIO DE LOS PRIMEROS SABADOS. — Pero aún hay más. El Corazón de María, para movernos *más intensamente* a ordenar a El y a Dios toda nuestra vida, nos ha prometido solemnemente sus auxilios y gracias especiales, con tal de que cumplamos con fidelidad *el ejercicio de los primeros sábados*. La realidad de esta promesa está vinculada a las apariciones de Fátima, que tanto incremento han dado a la devoción del Corazón de María. La Santísima Virgen la anunció en la segunda (123) y tercera aparición (124), y la hizo definitivamente, en el año 1925, en una revelación particular a Lucía (125).

Las gracias que nos promete son extraordinarias. A los que están en pecado, les promete la gracia de la conversión y justificación, pues sin ella no se pueden salvar. A los que ya están

121 Cfr. ARMANDO BANDERA, O. P., *La mediación de la Santísima Virgen*, loc. cit., págs. 48-62.

(122) Cfr. *Ibid.*, págs. 56, 58.

(123) «Jesús quiere establecer en el mundo la devoción a mi Corazón Inmaculado. Al que la abraza le *prometo la salvación*. Tales almas serán predilectas de Dios, como flores puestas por mí ante su divino trono». En LUIS GONZAGA DE FONSECA, S. J., *Maravillas de Fátima*, 3.^a edic., Buenos Aires, 1951, pág. 267.

(124) «Para impedir ésto vendré a pedir la Consagración del mundo a mi Corazón Inmaculado y la *Comunión de los primeros sábados de mes*». *Ibid.*, pág. 34.

(125) «Mira, hija mía, mi Corazón rodeado de espinas con que los hombres ingratos en todo instante lo atraviesan con sus blasfemias e ingratitudes. Tú, a lo menos, procura consolarme; anuncia en mi nombre, que: *prometo asistir en la hora de la muerte, con las gracias necesarias para la salvación, a todos los que el primer sábado de cinco meses seguidos se confesaren, recibieren la sagrada Comunión, rezasen la tercera parte del Rosario y me hicieren compañía durante quince minutos, meditando en los misterios del Rosario, con el fin de desagraviarme*». *Ibid.*, págs. 268-270.

en gracia les promete el aumento extraordinario de la misma, la predilección de Dios, su protección especial, y, sobre todo, la perseverancia final.

Para ello nos exige que el primer sábado de cinco meses seguidos, *confesemos*, al menos durante la semana; *comuniquemos*; *recemos* una parte del Rosario; y *meditemos* sus misterios durante un cuarto de hora, con la intención explícita de honrarlo, consolarlo y desagraviarlo por las muchas ofensas que recibe. Por lo mismo quien quiera conseguir las gracias especiales que promete, debe cumplir con fidelidad estas obligaciones.

El influjo de este ejercicio en nuestra vida espiritual es doble. En primer lugar, influye por sí mismo, por su propia virtud efectiva y meritoria, pues la confesión, la comunión, el rezo y meditación del Rosario, cuando se practican con las debidas condiciones, causan la gracia en quien no la tiene, y la aumentan en quien ya la posee. Pero además influye en virtud de la promesa de la Santísima Virgen que le puede comunicar una virtud especial distinta de la que tiene por sí mismo, pues es juntamente con Cristo principio universal de toda la vida de la gracia.

Del primer modo, estos actos causan la gracia y su aumento por sí mismos, igual que si no fueran objeto de esta promesa. Del segundo en cambio, la causan y la aumentan, precisamente en virtud de la promesa del Corazón de Maria, asegurando también la predilección de Dios, la protección del Corazón de Maria y la perseverancia final, que no es ni efecto de los sacramentos, ni objeto de mérito (126). Por lo mismo todos los que quieran corregir estos admirables efectos, deben honrar cuanto puedan al Inmaculado Corazón de Maria según el espíritu de este ejercicio, ya que dependen de la fidelidad al mismo. Cuanto más lo honren, más abundantemente los recibirán, pues el Inmaculado Corazón de Maria es mucho más fiel que nosotros.

INFLUENCIA DEL CORAZON DE MARIA EN NUESTRA VIDA ESPIRITUAL COMO MEDIO DE LA MISMA.—Como medio de nuestra vida espiritual, el Corazón de Maria *se nos da con todo lo que es y todo lo que tiene*, para mejor ayudarnos a conseguir nuestra

(126) Cfr. EMILIO SAURAS, O. P., *Valor santificador de la devoción al Corazón de Maria*, loc. cit., págs. 331-334.

unión con Jesús y con Dios, pues propio del medio es ayudar, con todo lo que es, a conseguir el fin a que se ordena. Por lo mismo, siendo el Corazón de María el medio más excelente de nuestra unión con Jesús y con Dios, no solamente podemos sino que debemos unirnos a El y a todas sus disposiciones, sirviéndonos de ellas para cumplir mejor nuestras obligaciones respecto de Jesús y de Dios.

Las principales disposiciones del Corazón de María, a las que hemos de unirnos, son su amor y su alabanza a Dios; su entrega y su fidelidad al Espíritu Santo; su unión con el Corazón de Jesús y sus buenas disposiciones para recibirlo, primero en su seno por la Encarnación, y después en su interior por la Eucaristía; su oración por toda la Iglesia y su expiación y reparación por todos nuestros pecados; y otras muchas que El irá inspirando a sus devotos según su vocación particular. Por lo mismo, cuando tratemos de amar a Dios, debemos unirnos *al amor que arde* en el Corazón de María, y ofrecérselo con toda el alma junto con el del Corazón de Jesús y el nuestro; al hacerlo así entramos a participar de su misma perfección. Como dice un gran devoto suyo, «yo me uno al amor que Ella profesa al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, y me lleva consigo al abrazo de las tres divinas personas» (127). Y en otra ocasión: «¡Oh mi amor, yo os ofrezco la belleza de vuestra muy amada hija! ¡Oh mi amor, yo os ofrezco el Corazón de vuestra Madre! ¡Oh mi amor, yo os ofrezco el seno virginal de vuestra esposa!» (128).

Cuando queramos bendecir y alabar a Dios por su perfección infinita y los dones que tan liberal y misericordiosamente nos ha concedido, debemos unirnos *al "Magnificat"* del Corazón de María, e invitarle a que El le bendiga y glorifique por nosotros. Si lo hacemos así, ofrecemos a Dios la alabanza más grande y digna que se le puede tributar, después de la de Cristo, pues el Corazón de María vale más que toda la creación; es el himno más perfecto que una simple criatura le puede entonar (129).

(127) P. G. JACQUIER, citado por ERNESTO MURA, C. S. V. a P., *La devozione al Cuore di Maria, come metodo di spiritualità*, en *Alma Socia Christi*, vol. 6, fasc. 2, Romae, 1953, pág. 177.

(128) *Ibid.*, pág. 178.

(129) Cfr. MARCELIANO LLAMERA, O. P., *La devoción al Corazón de María y el Santísimo Rosario*, loc. cit., pág. 358, y nota 34.

Si nuestra vocación se dirige sobre todo al Espíritu Santo, también debemos unirnos al Corazón de María, *su fiel Esposa*, para ofrecerle todas sus disposiciones y procurar imitarlas. Si nos atrae más el Corazón de Jesús, también el Corazón de María es *nuestro modelo* y *nuestro auxilio*, para mejor servirle y agradecerle en todo. Si en fin nuestra misión es orar por la Iglesia y expiar las ofensas que continuamente se hacen a Dios, también debemos unirnos a *la oración* y *la expiación* del Corazón de María, que es *la víctima más grata* a los ojos de Dios, después de la de su Hijo, ofreciéndole todo lo que este Corazón Inmaculado sufrió y realizó por causa de nuestros pecados. Lo mismo debemos hacer al comulgar, orar o hacer cualquier otra cosa, pidiéndole que *nos deje* su Corazón y todas sus disposiciones para que todas nuestras acciones sean más dignas y más gratas a Dios (130), pues como todas estas disposiciones del Corazón de María son mucho más perfecta que las nuestras, al unirnos a ellas, nuestros actos quedan sublimados con su misma dignidad.

La diferencia *subjetiva*, que hay entre estos dos modos de dirigirse al Corazón de María, como fin subordinado y como medio, es notable. En el primer caso, el alma se siente atraída por la ternura y excelencia del Corazón de María, ordenando *preferentemente* a El y a su gozo todo cuanto es y hace, con la seguridad de que El lo ordenará a Jesús y a Dios. En el segundo, el alma es impulsada por la gracia hacia el Corazón de Jesús, o hacia el mismo Dios ya en común, ya en alguna de sus divinas personas, ordenando *preferentemente* a su gloria todas sus cosas; pero para mejor conseguirlo, se apoya en el Corazón de María, que es el que mejor ha vivido todas estas vocaciones particulares.

De este modo, todas las almas pueden y deben ser profundamente *cordimarianas*: las que lo toman como fin, ordenando a El toda su vida, y a través de El a Jesús y a Dios; las otras, que tienen como fin preferente de su inclinación particular, el Corazón de Jesús o el mismo Dios en alguna de sus divinas personas, tomando el Corazón de María como modelo y medio,

(130) Cfr. SAN LUIS G. DE MONTFORT, *Tratado de la Verdadera Devoción*, cap. 9, nn. 266-273, págs. 584-587. Sobre la Comunión dice expresamente: «Antes de la Comunión suplicarás a esta bondadosa Madre que te preste su Corazón, para recibir en El a su Hijo con sus mismas disposiciones». *Ibid.*, n. 266, pág. 584.

para mejor vivir su ideal, pues la misión del Corazón de María es siempre la misma: llevarnos a Jesús y a Dios.

En resumen, pues, el Corazón de María lo es todo, después del de Cristo, en nuestra vida espiritual, en la cual influye como Modelo e Imagen acabada de todas las virtudes; como Madre que nos engendra a la vida, nos cuida y educa; como Amiga que nos consuela; como Señora y Reina que nos gobierna; como fin que nos atrae; como Lucero que nos anuncia el día claro de la eternidad; como medio que nos lleva a Dios; y como Puerta que nos introduce para siempre en las mansiones de la gloria.

FR. MANUEL G. BUENO, O. P.

Naturaleza jurídica de la Acción Católica

1) *Advertencia preliminar.*

La mayoría de los muchos tratadistas que en los últimos años se plantean el problema de la configuración jurídico-canónica de la Acción Católica, atribuye el silencio del Código sobre dicha organización al hecho de haberse perfilado su naturaleza con posteridad a la promulgación de aquél y afirman que, de haberse anticipado algunos años al desarrollo y la pujanza de que goza en nuestros días, le hubiera correspondido, sin duda, un lugar destacado en el derecho eclesiástico. Aseguran, en consecuencia, que la primera revisión y actualización de la ley canónica, dará oportunidad para que se introduzca en el Código un nuevo apartado bajo el epígrafe *De Actione Catholica* (1).

(1) Los codificadores del derecho para la Iglesia Oriental conocían ya todos los documentos de la Santa Sede acerca de la Acción Católica y, sin embargo, el año 1957 fue promulgada por el Pontífice Pío XII, como norma canónica para aquellos fieles y sus territorios, la disciplina sobre las asociaciones de fieles, sin que aparezca en ninguna de sus partes ese pronosticado capítulo especial y enteramente nuevo en favor de aquella organización (cfr. AAS, XLIX [1957], 433-603). El tratado sobre los *laicos* en el Derecho Oriental no se diferencia del latino más que en algunos detalles específicos de aquella disciplina, en una redacción legal más perfilada y en un canon nuevo, desconocido para el *Códex*, pero muy en armonía con su espíritu; nos referimos al c. 528, que trata precisamente en forma genérica de la colaboración que los fieles deben prestar al clero, considerados aquéllos no sólo como particulares sino también en cuanto agrupados en asociaciones, cualquiera que sea la naturaleza de éstas.

Como nos encontramos ante una cuestión meramente positiva y disciplinar, que depende en absoluto de la libre voluntad de la Iglesia, nosotros no hemos querido nunca, en las muchas ocasiones que se nos presentaron para ello al escribir sobre estos temas, afirmar o negar categóricamente esa posibilidad o probabilidad; creíamos y seguimos pensando que la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, hará siempre lo que sea del mayor provecho para la comunidad cristiana. Pero como el Pontífice Juan XXIII, actualmente reinante, ya anunció la revisión y actualización del Código de Derecho Canónico, juzgamos de máximo interés y gran actualidad ofrecer a nuestros lectores el planteamiento del problema; ojalá al mismo tiempo prestemos un humilde servicio a los encargados de repasar y retocar nuestra ley canónica.

Hace doce años que venimos propugnando en múltiples ocasiones y de forma invariable una doctrina jurídica sobre la Acción Católica, que algunos podrán, si quieren, no compartir, pero que otros no debieran tergiversar o mutilar, como hacen, quizá por no haberla comprendido. Para evitar estas infundadas interpretaciones de que han sido objeto algunos de nuestros trabajos, volvemos a declarar que nosotros partimos de la base que ofrece al canonista la existencia de una organización puesta en marcha por la Iglesia, y del Código de Derecho Canónico promulgado por Benedicto XV el año 1917, sin descuidar la legislación dictada posteriormente desde Roma por la Santa Sede; cualquier labor doctrinal que prescinda de aquel hecho y de este derecho está condenada al fracaso, porque adopta un punto de partida apriorista y subjetivo, que constituye un absurdo en materias de derecho positivo. No intentamos con ello negar a la suprema autoridad eclesiástica, la facultad de introducir modificaciones en la asociación por ella creada (es bien manifiesta la evolución que sufrió bajo el pontificado de Pío XII respecto del impulso que le había otorgado su predecesor), ni olvidamos la facultad que tiene de abrirle nuevos moldes jurídicos hasta el presente desconocidos; partimos, pues, del derecho *establecido* en la actualidad, y no del hipotético que posteriormente *pueda crearse* en honor de la Acción Católica.

Pasemos ya a resumir las diversas teorías que idearon algunos tratadistas acerca de la figura jurídica que corresponde a esta asociación y las hipótesis sobre la codificación que habrá

en el futuro de recibir (2). Después examinaremos positivamente la naturaleza canónica que estamos obligados a reconocerle, mientras la Iglesia no abra otros cauces jurídicos sobre los cuales puedan situarla los superiores eclesiásticos subalternos y que nos ofrecerán a los estudiosos una oportunidad para la reflexión y el comentario (3).

I. LA NOVEDAD JURIDICA QUE PROPUGNAN ALGUNOS AUTORES

2) *La Acción Católica no cabe dentro de los moldes establecidos para las asociaciones eclesiásticas tradicionales.*—Escribe a este propósito el doctor MENICUCCI: "No es posible reducir las asociaciones de la A. C. al esquema de las asociaciones eclesiásticas tradicionales, y es forzoso reconocerles una configuración jurídica *enteramente propia*" (4).

Según PEREZ MIER, Auditor de la Rota Matritense, la A. C. es una obra que está haciéndose poco a poco, que aún no ha logrado la estabilidad completa, y que será, con el tiempo, lo que el Papa quiere que sea. Pero en ella, por ahora, ya podemos vislumbrar *algo nuevo*, una figura jurídica propia. «En la A. C. se está fraguando una *nueva* forma de derecho corporativo eclesiástico aplicable a los seglares» (5).

También MONS. HERVAS, Obispo-Prior de Ciudad Real, se pronuncia en favor de parecida sentencia, cuando escribe: «Ni los cánones del título XVIII, ni los del XIX (del Libro II, parte tercera del Código) encuadran a las *nuevas* asociaciones de la Acción Católica. Es un tipo *nuevo* de asociación que tiene una configuración propia y especial» (6).

MONS. VIZCARRA, Consiliario de la A. C. Española, no com-

(2) Hemos estudiado estos problemas más detenidamente en *Laicología y Acción Católica* (Madrid, 1955), P. III, cap. IV, pp. 361-402.

(3) Véase la obra citada, P. III, cc. I-II, pp. 289-327.

(4) ANG. MENICUCCI, *La natura giuridica de l'Azione Cattolica*, cfr. «L'Asistente Ecclesiastico», julio de 1930. p. 357.

(5) PEREZ MIER, *Iglesia y Estado nuevo*, p. 444. n. 1; véase también el artículo publicado en «Ecclesia», n. 40, p. 15.

(6) JUAN HERVAS, *Jerarquía y Acción Católica a la luz del Derecho*, P. I, c. IV, n. 3, p. 79.

prende cómo «ha de estar la Iglesia obligada a encerrarse en las tres figuras clásicas del c. 700» y, en consecuencia, afirma: «La Iglesia, al crear la *nueva* forma nobilísima del ordenamiento príncipe de los católicos militantes (es decir, la A. C.), no ha querido encuadrarla en los estrechos moldes de las tres figuras clásicas», aunque pudiera llegar a pensar lo contrario "*la estrechez letrista de una jurisprudencia rutinaria*" (7).

RAMON ORTIZ insiste también en que «la constitución jurídica de la A. C. no se identifica esencialmente con la fijada por los cánones (cfr. cc. 700-725) para las asociaciones eclesiásticas tradicionales» (8); por lo tanto urge subsanar esta laguna jurídica introduciendo en la legislación canónica la doctrina correspondiente.

JAIME SAEZ GOYENECHEA y MONS. BLANCO NAJERA afirman que la A. C., dadas sus características específicas, no conviene ni con las asociaciones de que habla el c. 700, ni con los institutos no colegiados a que se refiere el c. 1489. Por lo tanto, es preciso reconocer que lleva en su esencia cualidades propias que darán oportunidad a que un día sea erigida en el mundo como asociación *nueva*, distinta específicamente de las actualmente existentes. También el señor Goyenechea piensa que afirmar lo contrario «sería restringir el poder de la Iglesia» (9).

3) *Conveniencias de una codificación futura.*—Puestas las premisas anteriores, es muy lógica la conclusión que sirve de título a este número. En efecto; el P. DAVIN afirma: «Nada impide que, con el tiempo, un conjunto de reglas generales aplicables a cada una de las organizaciones de los diferentes países ocupe un lugar en la tercera parte del libro segundo del *Code de Juris Canonici*, intitulada *De laicis*» (10).

MONS. CIVARDI, en su ya clásico tratado sobre la A. C., escri-

(7) VIZCARRA, *Curso de Acción Católica*, P. I, c. IV, n. 48.

(8) RAMON ORTIZ, *A Ação Católica no Direito Eclesiástico*, P. II, c. III, a. 3, B), p. 52 SS.

(9) SAEZ GOYENECHEA, *La situación jurídica actual de la Acción Católica*, artículo publicado en la «Revista Española de Derecho Canónico», I (1946), 596-598; 607; *Las asociaciones de fieles y el Código Canónico*; cfr. id., II (1947) 907. BLANCO NAJERA, *El Código de Derecho Canónico*, vol. I, Apéndice I, pp. 499-511.

(10) DAVIN, *L'Apostolat laïque*, p. 127.

be: «No hay que excluir que los principios y las normas emanadas de la Santa Sede, a través de múltiples documentos, encuentren algún día su codificación» (11).

El doctor BLANCO NAJERA, resumiendo el pensamiento del señor Hervás, añade: «La A. C. es una institución *nueva*, cuya figura jurídica no emerge de *ninguna* de las asociaciones reguladas por el Código Canónico, en su libro II, parte III, títulos XVIII y XIX, cosa que no es de extrañar si se tiene en cuenta que su organización fue troquelada y perfilada por Pío XI con posterioridad a la publicación de la monumental codificación eclesiástica. *Reclama*, pues, *nuevos* moldes y *nuevos* cauces legales, y no sería aventurado decir que tal vez no pase mucho tiempo sin que al libro II, parte III del Código, intitulada *De laicis*, se añada un *nuevo* título, *De Actione Catholica*, redactado de acuerdo, principalmente, con los documentos de Pío XI, que contienen los principios fundamentales y el núcleo común inmutable de esta institución» (12).

4) *Carácter de la nueva figura jurídica*.—Es tan variado el mosaico de opiniones sobre este particular que se nos antojan fruto de la imaginación. Indiquemos las principales y los autores que las propugnan.

a) Según PEREZ MIER (13), la A. C. se encuentra todavía en un periodo de gestación, en su fase embrionaria; de ahí la imposibilidad de definirla actualmente con exactitud. Sin embargo, los documentos eclesiásticos de que disponemos hasta la fecha, dejan ya entrever de modo suficientemente claro que se trata de un *hecho social* nuevo, con una entidad distinta de las que reconoce la Iglesia en el Código. ¿Cuál será el tipo jurídico que habrá de recibir en un porvenir no lejano? No lo sabemos, porque depende de la voluntad del Papa, ya que sólo él es quien puede concederle esa forma jurídica nueva que la citada organización postula. Como nadie, fuera del Papa, tiene potestad para crear nuevas instituciones canónicas, se deduce que si los

(11) CIBARDI, *Manual de Acción Católica*, vol. I, cap. III, p. 78, nota 1.

(12) JUAN HERVAS, *obr. cit.*, con Prólogo del doctor Blanco Nájera, p. 19.

(13) Véanse, además de la obra citada de PEREZ MIER, sus artículos publicados en la revista «Ecclesia», bajo el título *En torno a la posición jurídica de la Acción Católica*, nn. 38, 40 y 47.

Obispos quieren establecerla en sus respectivas diócesis, deberán hacerlo ateniéndose al derecho común vigente e incluirla en alguna de las figuras conocidas por él. La institución canónica de la que, hoy por hoy, debiera tomar la A. C. sus características jurídicas de la estudiada en el Libro III, Título XXVI (cc. 1489-1494), o sea que debería erigirse como *instituto no colegiado*.

b) Según JUAN HERVAS (14). Este autor, después de advertir que, según el c. 99, hay dos clases de personas morales: las colegiales (llamadas *corporaciones*) y las no colegiales (que se designan con el nombre de *instituciones*), se deja influir por los canonistas que admiten una tercera categoría, mezcla de las dos precedentes, y que designan con el nombre de personas *mixtas*, ya que son al mismo tiempo colegiadas y no colegiadas, porque presentan simultáneamente indole de corporación y de institución, de tal modo que son corporaciones de naturaleza institucional, o instituciones con estructura corporativa.

Partiendo de esta base, cree el señor Hervás que el título que mejor cuadra a la A. C. y el tipo jurídico que le viene a la medida es el formado por las *instituciones corporativas*. Como según esta tesis *prevalece* el carácter institucional sobre el corporativo, creemos que también este autor debería situar a la A. C. en el Libro III, parte quinta, título XXVI, como *instituto no colegiado*, mientras no sea creada otra figura nueva por el legislador.

c) Según BLANCO NAJERA (15), la A. C. se distingue específicamente de las tres figuras canónicas tradicionales estudiadas por el derecho en la parte destinada a los laicos (Ordenes Terceras, Cofradías y Pías Uniones); y opina que constituye una nueva forma jurídica del «género» de las *asociaciones eclesásticas*, aunque con carácter de *corporación institucional*.

RAMON ORTIZ (16) se hace solidario de este criterio, porque, si bien no convienen a la A. C. las prescripciones del Título XIX (cc. 700-725), ni la mayor parte de las normas que establece el Título XVIII (cc. 684-699), no obstante le son aplicables, ade-

(14) Cfr. *obr. cit.*, P. I, cap. IV, n. 6, pp. 81-92.

(15) Cfr. *obr. cit.*, p. 511. Véanse también los artículos publicados por el mismo autor sobre este tema en la revista «Ecclesia», nn. 23, 28, 33, 45.

(16) Cfr. *obr. cit.*, P. III, aa. 2-3, pp. 46-59.

más de los cánones preliminares (cc. 682-683), varias otras prescripciones expuestas en dichos Títulos y casi todo el espíritu que late en la tercera parte del Libro II. Estas razones impulsan a concederle un lugar entre las *asociaciones eclesiásticas* de seglares, aunque no debamos encuadrarla en ninguna de las tres figuras jurídicas existentes. La A. C. será, pues, el día de mañana, la cuarta figura, y tendrá el carácter de *corporación institucional*; deberá, consiguientemente, ser incluida en la tercera parte del Libro II del Código.

d) Según JAIME S. GOYENCHEA (17), «la A. C. es una organización especialísima que debe ser incluida plenamente en el concepto general de persona *mixta*, pues encierra en sí caracteres del mismo peso para ser institución con estructura corporativa o corporación institucional». Se trata, por lo tanto, de una nueva figura jurídica con carácter *mixto*, en la que no prevalece el carácter de institución corporativa sobre el de corporación institucional, ni viceversa. Como el autor de esta teoría no se preocupa de indicar en qué lugar del Código habríamos de colocar esta singularísima institución canónica, tampoco nosotros podemos decir que él prefiera la tercera parte del Libro II (que trata de las *asociaciones* de fieles) y abandone decididamente la idea de situarla en el futuro como *instituto no colegiado* en la quinta parte del Libro III.

e) Según ZACARIAS DE VIZCARRA (18). Afirma este autor que de la misma forma que las autoridades civiles suelen establecer *servicios públicos* permanentes o transitorios, según lo reclamen las necesidades del bien público, dando a dichos organismos las facultades que necesitan para la consecución de su fin, así también pueden establecer las autoridades eclesiásticas, dentro de su campo religioso, con la colaboración de clérigos o de fieles seglares, otros servicios públicos análogos.

Podemos, efectivamente, constatar que ante las crecientes necesidades espirituales de las almas, la escasez de clero y la formidable organización de las fuerzas del mal, ha querido la jerarquía eclesiástica organizar la A. C. como un gran cuerpo auxiliar de colaboradores seglares, comunicándoles, por vía de

(17) GOYENCHEA, *Lecciones esquemáticas de Acción Católica*, P. I, cap. IV, pp. 34-37; cap. III, p. 23.

(18) Cfr. *obr. cit.*, P. I, cap. V, nn. 49-50.

mandato canónico, los poderes necesarios para participar oficialmente en las actividades ejecutivas del apostolado jerárquico, en forma de *servicio público*. Este servicio público encomendado a la A. C., constituye un *oficio eclesiástico*.

Supuesta esta doctrina, que hemos procurado reproducir copiando casi textualmente las palabras con que la expone su autor, las prescripciones jurídicas que habrán de introducirse con el tiempo en el Código sobre la A. C., deben ocupar un lugar en la primera parte del Libro II, dentro de la sección consagrada a los *oficios eclesiásticos*. Lo que resultará todavía más aventurado para el patrocinador de esta sentencia es decidirse por el Título VII (que trata «de la suprema potestad y de los que de ella participan por derecho eclesiástico» —cc. 218-328—) o escoger el Título VIII (que habla «de la potestad episcopal y de los que participan de la misma» —cc. 329-486—), como lugares apropiados para ubicar a la A. C. dentro de la disciplina eclesiástica.

II. NATURALEZA JURIDICA DE LA ACCION CATOLICA.

5) *La Acción Católica como "asociación"*.—Las variadas y dispersas sentencias que hemos reseñado son un indicio bastante violento de su inconsistencia y una prueba más de lo peligroso que resulta el subjetivismo en materias de derecho positivo. Mientras que la Iglesia no hable sobre este particular, y hasta la fecha carecemos de documentos legales relativos a la cuestión (19), los inferiores al Romano Pontífice (Prelados y fieles)

(19) Hasta la fecha, no se ha promulgado ley alguna general *pontificia*, ni decretos, indultos, preceptos generales, etc., de carácter jurídico en los que se establezca una disciplina nueva para la A. C.: «la mayor parte de los documentos pontificios son documentos *particulares*, es decir, dirigidos a un grupo de oyentes (discursos, alocuciones), o bien a un Obispo, o a los Obispos de un país. Luego en la *hipótesis* de que constituyeran verdadero derecho externo, sería un derecho particular» (cfr. PEREZ MIER, *En torno a la posición jurídica de la Acción Católica*, artículo publicado en «Ecclesia», n. 40, p. 15), no aplicable, por consiguiente, a la A. C. universal. Entre los documentos *episcopales*, existen los que llegan a la categoría de reglamentos o programas, incluso aplicados mediante decreto y como leyes diocesanas; pero si tenemos en cuenta que los Obispos no pueden legislar en opo-

no debemos ni podemos prescindir de la disciplina promulgada en el Código para enjuiciar todos los acontecimientos sociales que se obren dentro de la comunidad religiosa universal.

Sin miedo alguno a equivocarnos, decididamente afirmamos que la A. C., tal como ha sido planeada hasta la fecha por los Pontífices y organizada en las diócesis respectivas de nuestra patria por los Obispos, es una agrupación de personas que, escuchando la llamada apremiante de la Iglesia, se unen para la consecución de un fin religioso. Todas sus características proclaman elocuentemente que se trata de una entidad corporativa, a la que, según el uso corriente, llamamos *asociación*.

Dada su misión apostólica, es imposible confundirla con las asociaciones *no religiosas*. Pero teniendo en cuenta que sus relaciones con la autoridad eclesiástica son de íntima dependencia en el existir y de plena conexión en el obrar, hay que distinguirla también de las asociaciones *laicales*, a pesar de que ambas coinciden en el fin religioso o caritativo (20).

sición al derecho, sin aprobación *especial* de la Santa Sede, cosa que hasta el presente no existe para actuaciones de ese género, debemos negar rotundamente la existencia de una legislación válida sobre la materia, ni al margen, ni en contra del derecho. El único documento legal pontificio de carácter universal promulgado después del Código en torno a las asociaciones eclesiásticas de fieles, es la Const. *Bis saeculari*, del 27 de septiembre de 1948 (cfr. AAS, XL (1948), 393-402); aunque su objetivo directo sean las Congregaciones Marianas, sin embargo, la doctrina general y muchas disposiciones particulares que en él se contienen, en perfecta armonía con las del Código, valen para la Acción Católica y las demás Pías Uniones; lejos, pues, de introducir nada nuevo, se confirman los derechos y obligaciones de las Congregaciones Marianas y de las otras Pías Uniones similares frente a ciertas extralimitaciones a las que llegaban, en la teoría y en la práctica, los promotores de la Acción Católica.

(20) El derecho corporativo eclesiástico da por supuesta la existencia de asociaciones *no religiosas* (que tienen como finalidad alguna meta de orden temporal o humano) y de las que, a pesar de ser religiosas por el objetivo que persiguen, se llaman *laicales* debido a que son fruto de iniciativas privadas y de que todavía no interviniera la autoridad jerárquica competente para darles la entidad eclesiástica por medio de la aprobación o erección canónica. Pero las asociaciones que interesan a la Iglesia particularmente son las llamadas *eclesiásticas*, es decir, «las organizaciones de fieles, distintas de las religiones o sociedades de las que se ocupan los cc. 487-681 (y también de los institutos seculares), que han sido constituidas, por la Iglesia, bien sea para promover entre los socios una vida cristiana más perfecta, bien para el ejercicio de algunas obras de piedad o de caridad,

6) *La Acción Católica es una asociación "eclesiástica".*—Si atendemos a la naturaleza de la A. C. y a los documentos eclesiásticos que hablan de ella, resulta fácil justificar la tesis formulada; por eso, sin duda, va haciéndose común entre los comentaristas del Código.

a) *Lo exige su misma naturaleza:* La característica principal de las asociaciones eclesiásticas, por la que se distinguen de las laicales (de fin religioso), es su origen *eclesiástico* y su dependencia absoluta de las *jerarquías religiosas*. Esto, precisamente, en la A. C. es esencial, de tal modo que sin ello perdería su propio ser. «La A. C., dijo Pío XI, perdería inmediatamente toda su razón de ser si, aunque sólo fuera por un instante, se oscureciesen estas líneas fundamentales, por poco que se relajara este vínculo esencial que une a la A. C. con la jerarquía» (21). Puesto que la A. C. depende directa e inmediatamente de la jerarquía, y ha sido establecida por la Iglesia para que trabaje a sus órdenes en el apostolado jerárquico, debemos reconocerle el carácter *eclesiástico* y concederle todos los demás derechos y privilegios de las asociaciones creadas oficialmente por la Iglesia.

b) *Así consta en los documentos pontificios:* Podríamos aducir centenares de documentos pontificios y episcopales en los que aparece manifiestamente su íntima y esencial dependencia de la autoridad eclesiástica en cuanto a su existencia y actividad. Pero vamos a contentarnos con reproducir unas palabras de Pío XI, entresacadas del último documento que escribió sobre la citada asociación: «La A. C., por su misma naturaleza, debe desenvolverse en la diócesis bajo la dependencia del Obis-

bien, finalmente, para el acrecentamiento del culto público» (c. 658). Para mayor claridad, resumimos esta doctrina en el siguiente esquema:

Asociaciones:	$\left\{ \begin{array}{l} 1) \text{ No religiosas.} \\ 2) \text{ Religiosas:} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} A) \text{ Laicales.} \\ B) \text{ Eclesiásticas:} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} a) \text{ Ordenes Terceras.} \\ b) \text{ Pías Uniones.} \\ c) \text{ Cofradías.} \end{array} \right.$

(21) Véase el discurso de Pío XI a las Asociaciones Católicas de Roma (19-4-1931).

po, porque siendo ella participación de los seglares en el apostolado jerárquico, al Obispo corresponde el derecho y el deber de *establecerla, organizarla y dirigirla* en su propia diócesis» (22). En armonía con esta consigna invariable, todos los reglamentos de la A. C. han sido dictados por la jerarquía, a la que se reserva la puesta en marcha de la obra y la aprobación de sus actividades internas y externas, que ejerce directamente o por medio de algún delegado eclesiástico (23).

c) *Lo admiten ya comúnmente los comentaristas del derecho*: Aún cuando la A. C. sea reciente como asociación concreta, sin embargo ya son muchos los escritores que se ocupan de ella. Casi todos le conceden expresamente la categoría de *asociación eclesiástica*, al apreciar en ella una clara y terminante aprobación de la Iglesia que la sitúa oficialmente en el organismo social de la Iglesia, con dependencia de la autoridad eclesiástica competente.

Para no multiplicar inútilmente los testimonios, bástenos citar las siguientes palabras de Coronata: *"Está claro que la Acción Católica es una asociación verdaderamente eclesiástica... Fue constituida por la Santa Sede, y depende exclusivamente de la autoridad eclesiástica"* (34).

Supuesto ya que la A. C. es una asociación eclesiástica, queda por averiguar el tipo jurídico al que debe adherirse, si es que debemos catalogarla en alguna de las tres figuras canónicas expresa y taxativamente contempladas por el derecho en el c. 700.

(22) Véase la Carta al Episcopado Filipino (18-1-1939).

(23) Recordemos que, según el voto del Consultor en la Causa «Corrientes», la característica de las asociaciones *eclesiásticas* es «hallarse bajo la dirección y gobierno de la jurisdicción eclesiástica, aún en los asuntos propios de la misma asociación» (cfr. AAS, XIII (1921), 140); «la diferencia entre las asociaciones laicales y las eclesiásticas estriba en que para las primeras no interviene la autoridad jerárquica, aprobándolas o erigiéndolas, es decir, confiriéndoles el ser eclesiástico; en las segundas, sí» (cfr. id., p. 139).

(24) Cfr. *Institutiones Juris Canonici*, vol. I, n. 667, bis. Entre nosotros afirma lo mismo el P. REGATILLO, *Inst. Jur. Can.*, vol. I, n. 804; *Sugerencias acerca del Código Canónico*, art. en la «Revista Española de Derecho Canónico», I (1946), 305.

7) *La Acción Católica no es Orden Tercera*.—El P. DABIN (25), MONS. CIVARDI (26) y el CONDE G. DE LA TORRE (27), aún reconociendo la inconsistencia del terreno que pisan, afirman que la A. C. «viene a ser como una Orden Tercera de la Iglesia».

Si quisiéramos analizar esta afirmación a la luz del derecho, pronto descubriríamos la inexactitud de ese título, aplicado a la Acción Católica. Un estudio, incluso superficial, de los cc. 702-706, demuestra que ni por razón del fin, ni tampoco del régimen jurídico dictado para sistematizar una y otra, puede hallarse armonía jurídica entre las dos. El fin específico de las Ordenes Terceras es principalmente *contemplativo*, y el de la Acción Católica *activo*; la dirección inmediata de las Ordenes Terceras corresponde al instituto religioso en el que están insertadas, mientras que en la A. C. desempeñan esa función el clero pastoral.

Por otra parte resulta impropio llamar a la A. C. Orden Tercera *de la Iglesia*, ya que tan de la Iglesia son una como la otra.

8) *La Acción Católica no es una Cofradía*.—Tampoco los cc. 707-725, por lo que se refiere a las Cofradías, justifican la atribución a la A. C. del fin y la organización canónica que son propiedad de aquellas.

Las Cofradías son unas Pías Uniones erigidas por la Iglesia que, además de los fines de piedad y de caridad, tienen como finalidad específica el incremento del *culto público*; la Acción Católica, sin embargo, está llamada a colaborar, bajo las órdenes de la jerarquía, en el *apostolado*. Las reglas canónicas para la erección y desenvolvimiento de las Cofradías son bastante diferentes de las establecidas para regular idénticos aspectos en la Acción Católica.

9) *La Acción Católica es una Pía Unión*.—La tercera figura jurídica de que habla el Código en el tratado que dedica a las asociaciones eclesíásticas de seglares está constituida por las Pías Uniones, «fundadas para el ejercicio de cualquier obra de piedad o de caridad» (cc. 685; 707, § 1).

(25) Cfr. *La Acción Católica*, p. 240.

(26) Véase un artículo suyo en *L'Osservatore Romano* (10-5-1930).

(27) Cfr. *Manual de Acción Católica*, vol. II, cap. III, p. 78.

Si la A. C. no se amoldase a las normas generales dictadas en el derecho para esta clase de asociaciones, estaríamos obligados a reconocerle una configuración jurídica totalmente nueva y desconocida por el Código, como hacen algunos autores que ya hemos citado. Pero en realidad la A. C. puede muy bien armonizarse con el fin y el régimen de las Pías Uniones.

a) *Por lo que atañe al fin*: El objeto que se proponen tanto las Pías Uniones como la A. C. es el ejercicio de la *caridad cristiana*, la cual abarca e incluye perfectamente todas las obras de *apostolado*.

Contra esta afirmación arguyen algunos diciendo que la A. C. no está circunscrita a ninguna forma concreta de apostolado, que su acción es universal, que abarca todo el campo misional de la Iglesia y, por lo mismo, que no se la debe comparar con las Pías Uniones, cuya finalidad es el ejercicio de *algunas obras particulares* de caridad cristiana.

Aún admitiendo esa mayor universalidad de fin como prerrogativa de la A. C., resulta infundada la afirmación de que el Código señala a las Pías Uniones una misión *concreta y limitada*. El derecho canónico no restringe necesariamente las actividades de las Pías Uniones a *ciertas* obras, prohibiéndoles el ejercicio de *otras*. Con tal que se propongan cualquier función, aún la más mínima, de las dos obras de misericordia citadas, justifican ya el derecho a organizarse como Pías Uniones; pero existe amplia libertad en orden a elegir unos fines más o menos extensos, como prueba el hecho de que algunas Pías Uniones, v. gr. la Legión de María, las CC. Marianas, etc., tengan en teoría y en la práctica un horizonte apostólico tan dilatado como el de la Acción Católica. En todo caso, la mayor o menor amplitud de fines, no puede esgrimirse como argumento para justificar una distinción específica entre las asociaciones eclesiásticas; por eso el viejo axioma filosófico enseña que «el más y el menos no cambian la especie».

b) *Atendiendo al régimen*: El escándalo que algunos tratadistas acusan haber recibido cuando supieron que algunos defendíamos esta tesis, sólo puede justificarse por dos causas:

(28) Véase un estudio completo sobre cada una de las disposiciones de los cc. 684-699; 707-719, aplicadas a la A. C., en nuestra obra *Laicología y Acción Católica*, P. III, cap. IV, pp. 373-402.

porque piensan que es *oprobioso* para la A. C. tener la configuración jurídica de Pía Unión, o porque *ignorán* el alcance de las normas promulgadas por la Iglesia para estas asociaciones. Si fuera vergonzante el hecho de que una asociación exista como Pía Unión y de que los cristianos pertenezcan a ella, tendríamos que acusar a la Iglesia de mantener instituciones ridículas y humillantes; lo cual no puede concebirse. Si el origen estriba en el desconocimiento del derecho, están obligados a estudiarlo.

Por feliz circunstancia, las normas que establece el Código sobre las Pías Uniones son muy pocas y sencillas. Además, de los dieciséis cánones del Título XVIII, que son comunes para todas las asociaciones de seglares que hayan de crearse en la Iglesia, basta examinar los cc. 707-719, que se refieren a las Pías Uniones solamente en parte. El contenido jurídico de estas leyes es perfectamente aplicable a la A. C. y al mismo tiempo suficientemente liberal para respetar una bien entendida libertad de ordenamiento concreto y para conceder a los fundadores de cualquier Pía Unión la oportunidad de fijarse unos objetivos con la amplitud que prefieran.

El P. CORONATA comenzó a propugnar esta doctrina, aunque todavía con poca decisión, el año 1938. En sus conocidas *Institutiones Juris Canonici*, dedica un apartado a la A. C., en el cual, después de afirmar que es una *asociación eclesiástica* en sentido estricto, se formula la siguiente pregunta: «¿En cuál de las tres especies de las asociaciones de fieles admitidas por el Código de Derecho Canónico debe ser incluida la Acción Católica?»; y responde a continuación: «Alguien pudiera con fundamento reducir el apostolado de los laicos al ejercicio de *una obra de caridad*, lo cual es propio de las Pías Uniones. Nosotros no consideramos sin fundamento esta deducción». Con mayor confianza en sí mismo, el P. REGATILLO escribe: «Creemos que la Acción Católica debe ser contada entre las Pías Uniones» (30); y al comentar el c. 99, le atribuye la característica de persona *colegiada*, añadiendo: «Lo mismo ha de afirmarse de las Pías asociaciones y también, según creo, de la Acción Católica, si un

(29) Cfr. vol. I, n. 667 bis.

(30) Cfr. *Institutiones Juris Canonici*, vol. I, n. 804. (edic. 1948).

día fuese erigida en persona, porque debe contarse entre las asociaciones piadosas de fieles» (31).

10) *La Acción Católica constituida a modo de cuerpo orgánico*.—Dentro de la especie canónica formada por las Pías Uniones, aún reconoce el Código una doble categoría: las Pías Uniones *simples* y las que, por estar constituidas a modo de cuerpo orgánico, reciben el calificativo de *Hermandades o Sodalicios* (c. 707, § 1). Esto último supone que en ellas existen dos circunstancias accidentales que no se dan en las simples Pías Uniones: a) Que están dotadas de *cierta jerarquía interna*, v. gr. presidente, consejeros elegidos para el gobierno de las mismas, etc. b) Que los candidatos son recibidos después de *algún tiempo de prueba, con alguna ceremonia pública acompañada de la imposición del hábito, escapulario u otra insignia* que constituya el distintivo de los socios (32).

Supuesta, pues, esta doble categoría de Pías Uniones, preguntamos: ¿A cuál de ellas pertenece la Acción Católica? No dudamos que le corresponde el carácter jurídico de las Pías Uniones que se establecen a modo de cuerpo orgánico, porque en ella se cumplen las dos condiciones señaladas como prerrogativa de los Sodalicios (33). Muy justamente el Pontífice Pío XI, en la carta al Card. Leme, llamó *Sodalicios* a las organizaciones parroquiales, diocesanas y nacionales de la Acción Católica (34).

Aunque sabemos que las conclusiones precedentes no habrán de agradar a muchos, insistimos en que, hoy por hoy, atendien-

(31) Cfr. *id. ibid.*, n. 205. Un misionero de Oriente, muy docto en cuestiones jurídicas, nos ha informado de la existencia en el Tonkin de una organización de seglares, llamada «Casa de Dios», que poseía todas las notas de una verdadera y auténtica A. C., y que recibió el ser eclesiástico en el Primer Concilio Plenario de la región. Preguntaba la Santa Sede, después de la promulgación del Código, sobre la categoría jurídica que era preciso reconocerle, a pesar de que sus miembros hacían vida común, respondió que se le debían aplicar los títulos XVIII y XIX, y no el tit. XVII. En este supuesto la Congregación de Propaganda expidió unas letras sobre la citada «Domus Dei», el 27 de marzo de 1929, partiendo de que su condición jurídica era de las Pías Uniones.

(32) Cfr. WERNZ-VIDAL, *Jus Canonicum*, vol. III, n. 464.

(33) Son elocuentes a este respecto las *Bases de la Acción Católica Española* y los *Reglamentos Generales de Rama*.

do a la legislación actual, no cabe otra postura de parte de los canonistas. Sin embargo no descartamos la posibilidad de que, en un futuro próximo o lejano, la Santa Sede puede dictar normas especiales para la A. C., ya sea en armonía con el derecho presente, ya creando una figura jurídica nueva para ella. Si esto llegara a tener lugar, seríamos los primeros en aceptar definitivamente, y muy gustosos, esa firme y estable solución que cerraría el paso a privadas apreciaciones y a encontradas sentencias.

11) *¿Tiene la Acción Católica personalidad moral eclesiástica?*—Damos por supuesta y conocida la doctrina sobre las personas morales, expuesta ampliamente por los comentaristas del Código, al comentar los cc. 99-100. Nosotros vamos a aplicarla a la Acción Católica; para ello adoptaremos el sistema de conclusiones:

1.^a *"La A. C. no es persona moral de derecho divino"*; sólo goza de esa naturaleza, por disposición de Cristo, la Iglesia Católica y la Santa Sede (c. 100).

2.^a *"La A. C. recibe la personalidad moral del mismo derecho"* (35). Las personas morales, que no son de derecho divino, adquieren esa categoría por prescripción del derecho eclesiástico o también por concesión del superior competente (c. 100, § 1). Veremos en seguida que la A. C. sólo puede lograrla por el segundo sistema.

3.^a *"La A. C. solamente puede alcanzar la personalidad moral mediante decreto dictado por el competente superior eclesiástico"*. Según la doctrina que hemos expuesto, la A. C. pertenece al «género» de las *asociaciones eclesiásticas* de fieles y, según el c. 687, estas «adquieren personalidad jurídica en la Iglesia cuando hayan obtenido del superior eclesiástico el de-

(34) Véase la carta *Quamvis nostra* (27-10-1935), en AAS, XXVIII (1936), 160.

(35) Es curioso que defiendan la tesis que nosotros impugnamos en este momento precisamente los autores que vindican para la A. C., una figura jurídica enteramente nueva, totalmente desconocida por el derecho; si este no la conoce, si no puede cobijarla bajo sus moldes jurídicos, ¿por qué pretenden ahora convertirlo en protector y creador de ella?; ¿qué personalidad moral eclesiástica puede conferir el derecho a una asociación para la que no valen las disposiciones canónicas existentes?

creto formal de erección». Más aún; la A. C. es un «individuo» de la «especie» canónica integrada por las Pías Uniones, y éstas «sólo pueden constituirse como personas morales por un decreto formal de erección» (c. 708).

4.^a "¿Existe el decreto formal de erección en favor de la Acción Católica?". La respuesta a esta pregunta depende de hechos previos cuya existencia será necesario averiguar en cada caso.

Recordemos que para la *existencia* de las Pías Uniones, y consiguientemente también de la A. C., basta la *aprobación* del Ordinario local, quedando sin embargo en pie la posibilidad de que la eleven a la categoría de persona moral, si lo juzgan convenientemente, por medio del decreto formal de *erección*. ¿Existe, o no, el citado decreto en favor de la Acción Católica? Como esta asociación consta de secciones y organismos muy variados (nacionales, diocesanos y parroquiales), habrá que tener en cuenta también cuáles de ellos son los destinatarios del supuesto decreto formal de erección.

a) *La A. C. nacional*. Las Bases que regulan en España el establecimiento y la actividad de la A. C., fueron redactadas por los Metropolitanos en la conferencia celebrada los días 2-4 de mayo de 1939 en Toledo. Algunos tratadistas de A. C. afirman que los citados reglamentos contienen implícitamente el decreto formal de erección, tanto de la A. C., nacional, como de la diocesana y parroquial. Cuando fueron advertidos de que los Metropolitanos, individualmente considerados, carecen de jurisdicción para ello en sus respectivas provincias eclesiásticas y que tampoco la ostentan sobre toda la nación cuando se reúnen en Conferencia plenaria, pretendieron justificar su opinión buscando la subsanación oportuna en la *aprobación* de que fueron objeto por parte de la Santa Sede. Es demasiado ingenuo este recurso a la autoridad pontificia para que debamos prestarle asentimiento.

Evidentemente los Metropolitanos, particularmente considerados o reunidos en congreso, carecen de facultad para erigir personas morales cuya existencia se prolongue fuera de sus propios territorios diocesanos (cfr. c. 274). Por este motivo, los organismos nacionales de la A. C., al radicar en una diócesis concreta de España (de hecho en Madrid), sólo pueden obtener el decreto formal de erección en personas morales del Obispo

respectivo (que por singular circunstancia es el Obispo de Madrid-Alcalá, y por lo mismo excluido de la Conferencia de Metropolitanos) (36).

La aprobación pontificia de las Bases dictadas para regir la A. C., no les confiere prerrogativas nuevas ni carácter jurídico especial sobre el que tenían previamente a esa intervención romana. Frecuentemente la ley común exige a los jerarcas inferiores que antes de promulgar sus decisiones pastorales o gubernativas, se trasmitan a Roma para que la Santa Sede, después de revisarlas convenientemente, dé su *visto bueno* en forma de aprobación *simple*. Esta intervención pontificia no cambia absolutamente nada el carácter que traían del lugar de procedencia. Tal es el caso, precisamente, de los reglamentos de la A. C. española: la Santa Sede no ha hecho más que aprobarlos en forma *simple* o *común*, dejando incólume su carácter episcopal, como fruto que eran de la actividad legislativa de nuestros Metropolitanos.

Si la citada aprobación pontificia de las *Bases* de nuestra A. C. implicara la concesión de personalidad moral, en virtud de una lógica irrefutable, tendríamos que conceder la misma prerrogativa a infinidad de asociaciones que, cumpliendo precisamente lo establecido en el c. 689, sometieron sus estatutos al examen y a la aprobación de la Sede Apostólica; y hasta deberíamos extender esta consecuencia a las asociaciones que se contentaron con la aprobación episcopal de sus reglas, porque al Ordinario del lugar le acompaña el derecho de erigir en su diócesis personas morales en forma semejante a como la Sede Romana puede hacerlo en todo el mundo. Y esta argumentación del derecho al hecho no se atreverá a subscribirla ningún cronista.

b) *La A. C. diocesana y parroquial*. El gobierno de la A. C. diocesana y parroquial, depende en cada diócesis del Obispo respectivo; éste debe ser quien redacte sus estatutos o acepte

(36) Un examen detenido de las diecisiete prescripciones de que consta el Reglamento General de la A. C. E., y de los veintiocho puntos que regulan la estructuración de la Junta Técnica Nacional, justifica suficientemente a nuestros Metropolitanos, que ni remotamente pensaron en otorgar el decreto de erección en favor de la A. C. nacional, persuadidos de que ello supondría una injerencia jurisdiccional en las diócesis sufragáneas, no autorizada por la ley eclesiástica.

los que hayan sido formulados por otros (37); también es prerrogativa suya el *erigirla* en persona moral o dejarla en la condición de asociación meramente *aprobada*. Incluso goza de libertad para conferir personalidad jurídica a la A. C. diocesana y no a la parroquial, o bien a ésta con exclusión de aquélla; así mismo le es lícito erigir a ambas o dejar a las dos como asociaciones aprobadas.

¿Qué es lo que han hecho en España los Prelados? La dificultad práctica para llevar a cabo una averiguación exhaustiva, nos impide formular una respuesta completa; pero tenemos en nuestras manos los decretos formales de erección correspondientes a las diócesis de Valencia, Granada, Almería, Guádix, Jaén, Pamplona, Madrid-Alcalá, Huesca, etc. (38).

12) *¿Puede la A. C. poseer y administrar bienes temporales?* Sabemos que las conclusiones precedentes, expuestas por nosotros en anteriores trabajos, fueron y son un nuevo motivo de escándalo para algunos tratadistas que protestan alarmados, temiendo que, al no reconocer a la A. C. la personalidad moral, la despojemos de sus bienes materiales, debido a que poseerlos y administrarlos es un atributo de este género de entidades: «¡menguada sería la situación de la A. C. E., si no fuera persona moral!», exclama SAEZ GOYENECHEA (39); y Mons. VIZCARRA dice que si no tuviera esa categoría «sus bienes serían *bienes de nadie*, y se daría ocasión al Estado para reclamar la entrega o

(37) Aunque los reglamentos de la A. C. E., sean comunes para toda la nación y tengan por autores materiales a los Metropolitanos sin embargo su eficacia jurídica dimana de la aceptación y promulgación en cada diócesis por los Ordinarios respectivos.

(38) El examen de algunos de estos decretos demuestra la gran confusión que reina sobre el particular y hasta la poca pericia legal de sus autores. En la fórmula empleada por el Obispo de Pamplona leemos estas palabras: «...por si faltara algo de nuestra parte (creemos que no), a la erección canónica de la A. C., *la erigimos* con todos los derechos, etc.». Mientras que el Arzobispo de Valencia erige las Juntas *diocesanas* y *parroquiales*, el de Huesca sólo hace referencia de las *diocesanas*. Como en el decreto formal debe especificarse claramente el *objeto* de la erección, detalle que descuidan algunos Prelados, quizá fuera oportuna la revisión de varias actuaciones de este género.

(39) Cfr. *Las asociaciones de fieles del Código Canónico y la Acción Católica*, artículo publicado en la «Revista Española de Derecho Canónico», II (1947), 943.

la administración de los bienes de la A. C., porque sería ésta una entidad creada por el Episcopado, pero en el aire, o, por lo menos, al margen del Código de Derecho Canónico. A estos absurdos conduciría la estrechez letrista de una jurisprudencia rutinaria» (40). ¿Qué debemos responder ante semejante dificultad y alarma?

1.º Es innegable que las personas morales pueden adquirir, poseer y administrar bienes temporales (cc. 691, § 1; 1495, § 2). Pero esto no excluye el que las personas físicas y demás entidades colectivas no erigidas gocen también de semejantes facultades, fundadas en la capacidad de dominio y administración que el derecho *natural* otorga a todo ser racional. Si nos detuviéramos, por consiguiente, ante la simple constatación del derecho a poseer y administrar, no habríamos logrado aún diferenciar las personas jurídicas de las que no lo son. Hay que buscar la distinción en una base más honda.

Lo propio de las personas morales eclesiásticas es *espiritualizar* sus bienes, hacerlos *eclesiásticos* (c. 1497); con ello pasan a depender de la jurisdicción y vigilancia de la Iglesia y, por lo mismo, su adquisición, administración y enajenación debe sujetarse a las normas canónicas (cc. 1499-1528). El sujeto de dominio en estos casos es la misma persona moral que los adquirió (c. 1499, § 2) y, «si esta se extinguiera, sus bienes pasarían a la persona moral eclesiástica inmediatamente superior» (c. 1501).

Por el contrario, los bienes de las personas físicas y de las asociaciones eclesiásticas no erigidas son doblemente *temporales*: por la materialidad de que constan y porque conservan el carácter civil que tenían antes de su adquisición. La autoridad eclesiástica no puede intervenir para regular el modo de adquirirlos, administrarlos o enajenarlos, sino que en todos estos trámites deben observarse las normas de la honestidad, del derecho natural y de las leyes positivas civiles; no hay tampoco ningún inconveniente, si los interesados están conformes en ello y otras normas no lo prohíben, que puedan seguirse las leyes canónicas sobre el particular como derecho supletorio de absoluta garantía.

Lo que es más difícil, y en lo que no se hallan de acuerdo

(40) Cfr. *Curso de Acción Católica*, cap. V, n. 48, p. 100.

todos los canonistas, es determinar el *sujeto de dominio* en estos casos. Según algunos, dichos bienes pertenecen a los *socios* que integran la colectividad; otros creen que, mientras no se apliquen al fin para el cual fueron reunidos, son de los *donantes*; hay también quienes afirman que pasan a ser propiedad de la *asociación como tal*. Nuestro parecer es que, una vez entregados a la asociación por los congregantes o por los bienhechores, pasan a integrar la dote o patrimonio de la asociación; no debemos, en efecto, negar a ésta, como tampoco a ninguna otra sociedad establecida libremente por los hombres, una *entidad natural* con el correspondiente derecho (también *natural*) a poseer y administrar los bienes que ha recibido para un fin honesto.

¿A quién pasarían los bienes (no *eclesiásticos*) de estas asociaciones, si llegaran un día a disolverse? Como la virtud de la justicia obliga a devolver a cada uno lo que es suyo, algunos juzgan que la cantidad del fondo común aportada por los socios, deberá distribuirse entre los socios supervivientes, a no ser que prefieran renunciar a ella; la porción resultante de donaciones graciosas hechas por cristianos benévolos, deberá restituirse íntegramente, a no ser que ya hayan muerto, o que, por diversas causas, resulte imposible la devolución, o que se nieguen a aceptar semejante restitución; en estos casos correspondería al Ordinario del lugar hacerse cargo de semejantes bienes, con la obligación de destinarlos a las obras de religión o caridad para las cuales habían sido entregados por los bienhechores (cfr. cc. 1514; 1493; 1515) (41).

(41) Esta solución daría pie a múltiples complicaciones y quizá también a alguna injusticia. Si la dote ha llegado a constituir una cantidad apreciable, quizá habría miembros que favoreciesen la disolución por el hecho de que hay muchos bienes que repartir. Además los socios ya difuntos, cuyas aportaciones integren el remanente, seguramente tienen herederos, que en justicia deberían ser contados entre los acreedores en el momento del reparto; pero en realidad no será posible convocarlos siempre para repartir equitativamente las ganancias. Pensamos que, como la intención de los donantes o contribuyentes fue entregar su cuota para los fines piadosos o caritativos de la asociación, es obligatorio siempre invertir el remanente conforme a aquella voluntad. Consiguientemente, si los componentes de la entidad se disocian, deben entregar al Ordinario el citado capital, para que este lo emplee en conformidad a lo que postulan los cc. 1493; 1514-1515.

2.º Los principios que acabamos de exponer deben servir para regular las atribuciones económicas de la A. C. desde el punto de vista jurídico-canónico. Por consiguiente:

a) *Si la A. C. es persona moral*, goza de todos los derechos e inmunidades eclesiásticas, así como también de las obligaciones y cortapisas que, en materia económica, establezca el Código. Debe nombrar administradores de los bienes (c. 697, § 1), los cuales habrán de sujetarse, en el cumplimiento de su oficio, a las normas administrativas señaladas por la Iglesia (cc. 1518-1528), rendirán cuentas al Ordinario del lugar, por lo menos una vez al año (c. 691, § 1; 1525), etc.

b) *Si no fuera persona moral eclesiástica*, no por eso estaría privada del derecho natural de adquirir y administrar bienes temporales, ni perdería la inviolabilidad natural inherente a todo derecho. A pesar de que su patrimonio no fuera eclesiástico, debería consagrarlo íntegramente a los fines de religión o caridad en orden a los cuales fue reunido.

Para atajar los peligros de la intervención estatal, que algunos temían y contra la que propugnaban la existencia de personalidad moral en la A. C., puede esta asociación solicitar el decreto necesario de la autoridad eclesiástica competente, la cual verá si es oportuno otorgarlo. Nosotros creemos que el remedio más eficaz contra posibles abusos no consiste principalmente en dotarla de personalidad moral *eclesiástica*; mejor sería obtener de las autoridades gubernativas la concesión de personalidad jurídica *civil*, que además, según el Concordato entre la Santa Sede y España (42), puede otorgarse no sólo a las asociaciones *erigidas* con anterioridad por la Iglesia, sino también a las que ella haya simplemente *aprobado*.

Sería fácil prolongar este apéndice en torno a la A. C.; pero renunciamos a ello porque juzgamos que las demás cuestiones sobre la materia pueden resolverse sin mayor dificultad a la luz de la doctrina expuesta.

(42) Cfr. art. IV, 2.º.

III.—¿NUEVA ESTRUCTURA EN LA ACCION CATOLICA?

13) *Posibles cambios en la Acción Católica.*—Hablabamos al principio de la posibilidad de nuevos moldes jurídicos para la A. C., que personalmente aceptaríamos gustosos y complacidos. Con el anuncio de Juan XXIII, que aspira a reformar la ley canónica, adaptándola a las exigencias de los tiempos en que vivimos, parece haber llegado ese momento. De poner manos a la obra, quizá surja un tipo nuevo de corporación eclesiástica para los seglares; y será todavía más probable que se introduzcan modificaciones importantes en la estructura y organización actual de la Acción Católica. No nos atrevemos a vaticinar las características de esa nueva figura jurídica, porque carecemos de elementos suficientes para pronosticarlo; sin embargo tenemos ya ciertas sugerencias pontificias en pro del cambio aludido, que habrán de pesar mucho en las decisiones futuras.

Los motivos que aconsejan mudar de sistema fueron indicados ya por Pío XII en una ocasión memorable (43): «Parece necesario —advierte el Pontífice— dar a conocer, al menos a grandes rasgos, una sugerencia que nos ha sido comunicada muy recientemente. Se señala que reina en la actualidad un penoso malestar bastante ampliamente extendido, que tendría su origen sobre todo en el uso del vocablo *Acción Católica*. Este término, en efecto, parecería reservado a ciertos tipos determinados de apostolado seglar organizado, para los que crea, ante la opinión, una especie de monopolio; todas las organizaciones que no entran en el cuadro de la A. C., así concebida —se afirma— aparecen como de menor autenticidad, de importancia secundaria, menos apoyadas por la jerarquía, y permanecen como al margen del esfuerzo apostólico esencial del elemento seglar. La consecuencia parecería ser que una forma particular de apostolado seglar, es decir, la A. C., triunfa en perjuicio de las otras, y que se asiste al embargo de la especie sobre el género. Más aún, prácticamente se le concedería la exclusiva, cerrando las diócesis a aquellos movimientos apostólicos que no llevasen la etiqueta de la Acción Católica».

(43) Discurso al II Congreso Mundial del Apostolado Seglar, celebrado en Roma el 5 de octubre de 1957 (cfr. AAS, XLIX (1957), 922-939: «Ecclesia», XVII (1957), 1186-1192.

La solución para evitar ese «malestar» de que habla el Papa, y que en nuestra patria hace años venimos lamentando, consistiría en dar a la A. C. una organización constitucional más bien de tipo *federativo* que de carácter estrictamente *unitario* o *específico*. Veamos cómo lo preconiza Pío XII: «Para resolver esta dificultad, se piensa en dos reformas prácticas: una de *terminología* y, como corolario, otra de *estructura*. En primer lugar, sería necesario devolver al término *Acción Católica* su sentido general y aplicarlo únicamente al conjunto de movimientos apostólicos seculares organizados y reconocidos como tales, nacional e internacionalmente, ya sea por los Obispos en el ámbito nacional, o por la Santa Sede en cuanto a los movimientos que aspiran a ser internacionales. Bastaría, pues, que cada movimiento particular fuera designado por su nombre y caracterizado por su forma específica y no según el género común. La reforma de *estructura* seguiría a la fijación de los términos. Todos los grupos pertenecerían a la A. C. y conservarían su nombre y su autonomía, pero todos ellos juntos formarían, como Acción Católica, una unidad federativa. Cada uno de los Obispos quedaría libre de admitir o de rechazar a determinado movimiento, de confiarle o no su mandato, pero no le correspondería rechazarlo como si no fuera de A. C., por su misma naturaleza. La realización eventual de semejante proyecto requiere, naturalmente, atenta y prolongada reflexión».

A pesar de que entre nosotros ya se había pronunciado en contra de esa sugerencia el Consiliario Nacional de la A. C. E. (44), no obstante el Romano Pontífice quiere que se reflexione sobre ella *atenta y prolongadamente*. Contra esta indicación se manifestó sin pérdida de tiempo el mismo Mons. VIZCARRA, en la revista «Ecclesia», órgano de la Dirección Central de la A. C. E. (45); pero otros escritores (46), a los que nos adherimos sin reserva, siguen llamando la atención de los superiores responsables para que no dejen de meditar en ella, y a ser po-

(44) Mons. VIZCARRA, *¿Acción Católica específica o federativa?* Madrid, 1951; 32 páginas.

(45) Cfr. *¿Hay cambios en la Acción Católica?*, art. en «Ecclesia», vol. XVII (1957), 1221-1223.

(46) Véase principalmente el libro del P. JUAN BAUTISTA M. FERRE, O. C., *La Acción Católica, piedra de escándalo*, Madrid, 1958, pp. 159-195.

sible, la conviertan en feliz realidad. Dios quiera que, de tomarse en consideración a la Acción Católica en el futuro retoque del Derecho Canónico, se acepte e imponga esa organización *federativa*, en lugar de la específica o unitaria que ha adoptado en nuestra patria.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

La Eucaristía en la predicación de San Pedro Crisólogo

La tipología eucarística anticotestamentaria de San Pedro Crisólogo (1) se reduce propiamente a una figura: la de José, en Génesis, cap. 41:

Joseph esurientibus populis panem copiose ministrat;
Christus caeli pane manentes orbe toto exsaturat nationes (2).

(1) Los sermones de San Pedro Crisólogo se hallan editados en Migne, serie latina, vol. 52. No todos los sermones contenidos en la colección allí publicada son auténticos. Cf. A. OLIVAR, *Clavis sancti Petri Chrysologi*, en *Sacris Erudiri*, 6 (1954), 327-342. En este artículo verá el lector que además de los sermones impresos en PL 52, el autor restituye a San Pedro Crisólogo otras catorce piezas literarias, entre ellas el sermón pseudoagustiniano, que empieza con las palabras «Ut hodie a me possit» (sermón 124 del Apéndice de San Agustín: PL 39, 1992). Este sermón se termina del siguiente modo: «In praesepe ponitur (Christus), quia omnis caro foenum, Isaia dicente (40, 6), monstratur. Hoc est foenum, fratres, cuius flos caelestem mutatur in panem, quem vescendo aeternam pervenimus ad vitam». El texto reproducido es conforme al tenor del manuscrito más antiguo, el códice Vaticano latino 5758. Estas frases, que parecen realmente de San Pedro Crisólogo, pueden haber inspirado a San Gregorio Magno en su homilía 8 *in Evangelia*, 1: «Et quia per prophetam dicitur: Omnis caro foenum, factus homo foenum nostrum vertit in frumentum... Unde et natus in praesepe reclinatur, et fideles omnes... carnis suae frumento reficeret» (PL 76, 1104). No es ésta la única semejanza que se observa entre los presentes textos y ciertos pasajes de sermones navideños de San Agustín y de otros predicadores antiguos dependientes del obispo de Hipona. La alusión a la eucaristía, al final del sermón 159, de la serie de Pedro Crisólogo, la dejamos de lado por considerar como no auténtico dicho sermón.

(2) Sermón 146: PL 52, 593 B.

José es tipo de Cristo. En la consecuencia sacada de esta tipología Pedro Crisólogo parece más original, dentro de la historia de la exégesis, que en la tipología misma. Si José puede alimentar a los pueblos (de Egipto y vecinos) con el grano providencialmente reservado, el alimento que Cristo proporciona es más inagotable todavía: es un alimento universal capaz de saciar todas las naciones de todos los tiempos («manentes»). La referencia a la eucaristía en el sermón 146 es clara «caeli panis»).

En las páginas del Nuevo Testamento ve Pedro Crisólogo la eucaristía en el agua convertida en vino en Caná (3):

...Nam qui panes quinque fragmento profluo et furtivo incremento ad quinque milia hominum tetendit et dilatavit saginam, potuit augmentis succrescentibus ad nuptiarum festa vini ampliare et perpetuare mensuras. Sed aqua in sanguinis erat convertenda mysterium, ut mera pocula de vase corporis sui Christus bibentibus propinaret, ut imple-ret illud prophetae (4): Et calix meus inebrians quam praeclarus est (5).

Nótese que es el agua, no el vino, lo que en el milagro de las bodas de Caná viene a ser la figura de la sangre sacramental («sanguinis mysterium»), del mismo modo como la tinaja sobreentendida es la del cuerpo de Cristo («vas corporis sui»). Mas la figura del «vas» parece menos acentuada por el predicador, aunque la corrobore la citación del salmo 22. El hecho de que sea precisamente el agua el tipo eucarístico (6), es importante, porque demuestra que lo que en este episodio evangélico hace pensar a Pedro Crisólogo en la eucaristía es la «con-versio», el milagro mismo, es decir, la misteriosa operación, por

(3) Juan 2, 1-11.

(4) Salmo, 22, 5. Véase, más adelante, en la nota 67, el texto del sermón 137: PL 52, 569 B.

(5) Sermón 160: PL 52, 622 B.

(6) En esta interpretación coincidimos con la exégesis que hace del presente texto el P. Alfonso Rivera, *Nota sobre el simbolismo del milagro de Caná en la interpretación patristica*, en *Estudios Marianos*, 12 (1953) 68 s.

la cual el elemento material es convertido en la sangre de Cristo y deja de ser lo que era (7).

La alegoría conduce a nuestro predicador a ver a Cristo en el becerro que el Padre inmola para celebrar la vuelta del hijo pródigo:

Occiditur patre vitulus sic iubente, quia Christus deus, dei filius, occidi sine patris voluntate non poterat. Audi apostolum: Qui proprio filio non pepercit, sed pro omnibus nostris tradidit illum (8). Hic est vitulus, qui in epulum nostrum quotidie ac iugiter inmolatur (9).

San Pedro Crisólogo no va solo en esta exégesis alegórica de Lucas 15, 23. Anteriormente, San Gregorio de Elvira había hecho una interpretación igual: «Vitulus dominici corporis, qui in evangelio pro peccatore filio occiditur, ipse ab incredulis pro nobis est inmolatus, unde optimum convivium credentibus prae-paratum est» (10). La alusión a la eucaristía es bastante clara, tanto en el pasaje transcrito de Gregorio de Elvira («dominicum corpus»), como el de Pedro Crisólogo. Las expresiones «quotidie ac iugiter inmolatur» no pueden referirse sino al sacri-

(7) A continuación hace el predicador otra referencia a la eucaristía, es decir, a la celebración litúrgica: «Sed quia festivitas ipsa ad mensam nos domini et calicis istius laetitiam commonet iam venire, res amplas brevi sermone sufficit conclusisse» (col. 622 B-C). Es un modo bello de concluir el sermón expresando, no menos bellamente, que con la pronunciación de tales palabras se da por terminada la primera parte de la misa, o sea, de la llamada «misa de catecúmenos», acabada la cual se centra la atención o se llega «venire») —como dice el orador— al altar para la segunda parte, la celebración propiamente dicha. El sermón 160. del que procede el texto en cuestión, está predicado durante la Epifanía. La «festivitas ipsa», parece querer insinuarnos el santo, va a tener con la celebración eucarística un acabamiento más venturoso que el de las bodas de Caná.

(8) Rom., 8, 32.

(9) Sermón 5: PL 52, 200-201.

(10) Tractatus, 2 (*Origenis*), edición A. C. VEGA, en *España Sagrada*, 55 (Madrid, 1957), p. 166. Cf. ZENON DE VERONA, II, tract. 43: PL 11, 495 («Christus-vitulus»). Véase también San ATANASIO, Epístola heortástica 7, 10: PG 26, 1396. El mismo Pedro Crisólogo vuelve a relacionar la escena de la vuelta del Hijo pródigo con la alegría eucarística en el sermón 137: PL 52, 569 B.

ficio eucarístico, según se verá por los textos de Pedro que han de citarse más adelante.

El fermento que la mujer del evangelio esconde en la harina (11), hace pensar también al Crisólogo en la eucaristía:

...ut mulier, quae confecerat panem gemitus et sudoris, panem vitae coqueret et salutis, et esset omnium viventium mater vera per Christum, quae erat in Adam mater omnium mortuorum. Ob hoc namque Christus nasci voluit, ut sicut per Evam venit ad omnes mors, ita per Mariam rediret omnibus vita. Quae Maria huius fermenti implet typum, similitudinem praefert, consignat figuram, dum de supernis suscipit fermentum verbi, et humanam carnem in alvo virginis, immo in alvo virginis caelestem totam conspersit in massam (12).

Por más que seguidamente nuestro predicador haga otra aplicación alegórica distinta del fermento («fermentum, quod accepit, caelestis doctrinae est sacramentum»), la alusión a la eucaristía en el precitado lugar nos parece suficientemente manifiesta. La doble e incluso triple interpretación de una misma figura bíblica es ordinaria en Pedro (13), aunque no exclusiva de él. Pertenecen a la terminología eucarística las expresiones de «panis vitae et salutis», así como también precisamente en el Crisólogo, la de «coquere», según habrá ocasión de ver. La figura de la nueva Eva, es decir, María, que proporciona el pan de vida en lugar del pan del dolor, tampoco es idea exclusiva del santo obispo de Rávena (14); la idea del fermento o del pan recibido por la Virgen en su seno es otro pensamiento familiar del autor (15).

Mas no se acaba aquí la exégesis eucarística de Pedro Crisólogo.

(11) Lucas, 13, 21.

(12) Sermón 99: PL 52, 479 A.

(13) Cf. A. OLIVAR, *Els principis exegetics de sant Pere Crisòleg*, en *Miscellania Biblica B. Ubach*, Monserrat 1954, p. 414 s.

(14) Véase, por ejemplo, san Efrén, himno 6: de los ázimos, ed. Lamy, 593.

(15) Véase, más adelante, el texto reproducido del sermón 67.

Por los solos textos citados hasta ahora, se podría deducir lo que representa para nuestro autor el misterio de la eucaristía como cuerpo y sangre del Señor, verdadero alimento de los fieles, y como sacrificio que se inmola para la remisión de los pecados. Sin embargo, el santo doctor ofrece todavía en sus sermones pasajes más importantes, relativos a la sagrada realidad que nos ocupa. El más extenso de dichos pasajes es el siguiente:

Rogabat pharisaeus dominum, ut manducaret cum illo (16). Rogas, pharisae, ut manduces cum illo; crede, esto christianus, et manducas ex illo. Ego sum, inquit, panis, qui de caelo descendi (17). Semper deum maiora tribuit quam rogatur, nam se manducandum dedit, qui rogabatur, ut manducandi secum fiduciam largiretur; et tamen sic hoc dedit, ut illud quod postulatus est non negaret. Nonne promittit hoc et sponte discipulis suis? Vos, qui perseverastis mecum, manducabitis et bibetis in mensa mea in regno meo (18). Christiane, qui se tibi hic manducanti dedit, quid suum tibi denegare poterit in futurum? Et qui tantum tibi viaticum paravit ad victum, quid in illa tibi mansione perpetua non paravit? Manducabitis in mensa mea in regno meo. Audisti dei convivium, sollicitus non sis de qualitate convivii. Qui pervenire regis meretur ad mensam, manducabit quidquid regni dominatio possidet et potestas; sic qui ad convivium venerit creatoris, habebit in deliciis suis quidquid continetur in creatura. Sed ad coepta redeamus. Et ingressus domum pharisaei. Quam domum? Nempe synagogam ingressus accubuit. In synagoga, fratres, tunc accubuit, quando occubuit Christus; sed corpus suum ecclesiae transmisit ad mensam, ut esset caelestis caro manducaturis gentibus ad salutem. Nisi manducaveritis carnem filii hominis, et biberitis eius sanguinem, non habebitis vitam in vobis (19). Quemadmodum autem manducetur caro Christi, quomodo bibatur et sanguis eius,

(16) Lucas, 7, 36.

(17) Juan 6, 51.

(18) Lucas 22, 28.

(19) Juan 6, 54.

norunt illi, qui sunt sacramentis caelestibus instituti... Sed ubi [mulier=ecclesia] audivit venisse Christum ad domum pharisei, id est, ad synagogam, ibi, hoc est, ad Iudaicum pascha, passionis suae mysteria tradidisse, aperuisse sui corporis et sanguinis sacramentum, manifestasse nostrae redemptioni arcanum, scribas velut pessimos despiciens ianitores (vae vobis legisperitis, qui tulistis clavem scientiae (20), irruptis contradictionum foribus, contempto ipso chori pharisaici principatu, ardens, anhelans, aestuans, ad totum legalis convivii penetrabile pervenit, ibique reperit Christum inter amores epulas et dulcia pocula traditum, Iudaicam occubuisse per fraudem, iuxta illud prophetae: Quoniam si inimicus exprobrasset mihi, supportassem utique; et si is, qui oderat me, super me mala locutus fuisset, abscondissem me utique ab eo; tu vero, homo unanims, dux meus et notus meus qui mecum dulces capiebas cibos, in domo domini ambulavimus cum consensu (21). Ut cognovit accubuisse dominum in domum pharisei, id est, in synagoga, omni dolo, tota fraude addictum, passum, crucifixum, et sepultum, tamen a fervore fidei tanta ista non retardatur iniuria, sed portat unguentum, portat christiani chrismatis oleum. Et quia Christi faciem videre non meruit corporalem, stat retro, non loco, sed tempore; inhaeret eius vestigiis, ut sequatur; et iam desiderii, plus quam conscientiae, lacrimas fundit, ut quem abeuntem videre non meruit, mereatur videre redeuntem (22).

Hemos reproducido este pasaje en toda su extensión, ya que en él se reflejan de un modo admirable y ricamente los diferentes aspectos del sacramento, en especial la relación de la eucaristía con la muerte del Salvador, cuyo misterio es precisamente la eucaristía, por la que la Iglesia es poseedora, aunque invisiblemente, de aquél que la Sinagoga visiblemente rechazó.

La proyección escatológica de la eucaristía no se resume tan sólo en las últimas palabras del texto transcrito. Por excelente que sea el alimento que Cristo nos proporciona en este

(20) Lucas 11, 52.

(21) Salmo 54, 13.

(22) Sermón 95: PL 52, 467 s.

mundo, ya que es él mismo lo que comen sus discípulos, la eucaristia tiene la significación de viático en esta vida, hasta que se llegue al cumplimiento de la profecía contenida en Lucas 22, 28. Fiel a sus principios exegeticos (23), Pedro Crisólogo ve en la mesa actual de la Iglesia la figura de la del banquete futuro en su mansión perpetua.

No menos propio de nuestro autor es el juego de palabras «accubuit-occubuit». Es más que una insinuación del carácter sacrificial, de la íntima naturaleza del convite eucarístico. La muerte de Jesucristo es como la condición para que su cuerpo pueda ser transmitido al altar de la Iglesia, a fin de constituir el alimento salvífico e indispensable (24) de las naciones, esto es, para todos los pueblos que han sido iniciados por los sacramentos sobrenaturales («caelestibus sacramentis instituti») y así capacitados para comprender con la fe el misterio eucarístico.

Sin embargo, la verdadera naturaleza del sacrificio del altar queda aún mejormente declarada con la confirmación de que en la pascua judaica es donde Cristo hace entrega (instituye, solemos decir actualmente) de los misterios eucarísticos. A este propósito el Crisólogo emplea unos paralelos literarios que no dejan de ser interesantes:

<i>passionis suae</i>	<i>mysteria</i>	<i>tradidisse</i>
<i>sui corporis et sanguinis</i>	<i>sacramentum</i>	<i>aperuisse</i>
<i>nostrae salvationis</i>	<i>arcanum</i>	<i>manifestasse.</i>

En los símbolos misteriosos del cuerpo y de la sangre del Señor, se esconde de un modo sacramental la pasión de Jesucristo, que es nuestra salvación. El banquete del fariseo, en el que el divino Redentor tomó parte, prefigura según Pedro el festín pascual, aquella última cena celebrada «inter amores epulas et dulcia pocula», mezcladas las delicias del primer banquete eucarístico con la amargura de la traición de uno de los apóstoles. No es otro el banquete de la Iglesia cada vez que ésta

(23) Cf. OLIVAR, *Els principis exegetics...*, p. 427 ss.

(24) Cf. Juan 6, 54.

celebra los misterios de la única y verdadera pascua de nuestra redención (25).

*
* *

Unos paralelismos no menos interesantes, no solamente desde el punto de vista literario, sino sobre todo por su contenido teológico, son los que ofrecen los comentarios del santo predicador ravenés a las palabras «panem nostrum quotidianum da nobis hodie» de la Oración dominical:

Panem nostrum quotidianum da nobis hodie». Qui patrem se nobis dedit, qui sibi nos adoptavit in filios, qui rerum nos fecit haeredes, qui nos nomine sublimavit, qui nos suo et honore donavit et regno, ipse nos ut panem quotidianum postulemus addixit. In regno Dei, inter munera divina, quid quaeris, paupertas humana? Tam bonus, tam pius, tam largus pater panem filiis non nisi postulatus indulget? Et ubi est illud: Nolite solliciti esse quid manducetis, aut quid bibatis, aut quid vestiamini (26)? Hoc petere iubet, quod prohibet cogitare, quatenus caelestis pater caelestem panem caelestes filiis ut postulemus hortatur. Ipse dixit: Ego sum panis, qui de caelo descendi (27). Ipse est panis, qui satus in virgine, fermentatus in carne, in passione confectus, in fornace coctus sepulcri, in ecclesiis conditus, illatus altaribus, caelestem cibum quotidie fidelibus subministrat (28).

«Panem nostrum quotidianum da nobis hodie». Post paternitatem Dei, post divini nominis sanctitatem, post caeli regnum, quotidianum panem iubemur exposcere? Christus oblivioni non subiacet, Christus mandatis suis contraria non mandat. Ipse dixit: Nolite solliciti esse animae vestrae quid manducetis aut quid bibatis (29). Se quia ipse

(25) A otro fariseo ideal se dirige Pedro Crisólogo en el sermón 30: PL 52, 286 B, con semejantes expresiones.

(26) Cf. Mateo, 6, 31.

(27) Juan 6, 41, 51.

(28) Sermón 67: PL 52 392 A-B.

(29) Mateo 6, 31.

est panis qui de caelo descendit (30), qui legis et gratia mola aptatus est in farinam, qui crucis confectus est passione, qui magnae pietatis fermentatus est sacramento, qui conspersione levamentum sustulit de sepulcro, qui ut divinitatis suae calore coqueretur, ipse clibanum decoxit inferni, qui caelestem cibum quotidianis Ecclesiae defertur ad mensam, qui in remissionem frangitur peccatorum, qui edentes se perpetuam pascit et enutrit ad vitam, hunc panem quotidie nobis dari petimus, donec illo in die perpetuo perfruamur (31).

El interés de estos dos pasajes radica en el hecho de que en ellos el autor relaciona la eucaristía con todos los misterios de Cristo. Es como si en los mismos se reflejara el anámnesis de la misa; incluso diríamos que se inspiran en ella. Es útil confrontar los elementos de que se componen las series de los misterios de Cristo en ambos textos:

Sermón 67

ipse est panis,
qui satus in virgine
fermentatus in carne,
in passione confectus,
in fornace coctus sepulcri,
in Ecclesia conditus, illatus
altaribus caelestem cibum
quotidie fidelibus subministrat...

Sermón 71

ipse est panis,
qui de caelo descendit, qui le-

gis et gratiae mola aptatus
est in farinam,
qui crucis confectus est passione, qui magnae pietatis fermentatus est sacramento,
qui conspersione levamentum sustulit de sepulcro,
qui ut divinitatis suae calore coqueretur, ipse clibanum decoxit inferni,
qui ad caelestem cibum quotidianus Ecclesiae defertur ad mensam... (32).

«Qui satus in virgine», del sermón 67, es paralelo de «qui de caelo descendit» del segundo texto, en cuanto que ambas frases

30) Cf. Juan 6, 41, 51.

(31) Sermón 71: PL 52, 402 C-D.

(32) Compárese con el siguiente pasaje del sermón 72: PL 52, 650 B: «In azymis sinceritatis et veritatis (I Cor. 5, 8): haec sunt cordis azyma, haec caelesti dulcedine confecta, haec gratiae saporata pinguedine, haec sancti spiritus igne decocta...».

vienen a significar el misterio de la encarnación del Hijo de Dios. A este misterio pertenece también la expresión «fermentatus in carne» del primer fragmento. Los dos sermones no podían dejar sin mencionar el punto culminante de la acción salvífica del Redentor: la pasión; en este sentido, el sermón 71 es más explícito: habla de la cruz y de la gran piedad, «magnae pietatis fermentatus est sacramento». La mención del sepulcro no falta en ninguno de los dos pasajes, así como tampoco falta en el símbolo de la fe. El sermón 71, siempre más desarrollado, es solo en conmemorar —y, por cierto, lo hace de un modo retóricamente vigoroso— el descenso al infierno. Encarnación, pasión y muerte, sepultura y descenso al infierno (no se recuerda la resurrección, mas el triunfo pascual del Señor sobre la muerte va implícito en su victoria sobre el infierno), es decir, Jesucristo y todos sus actos salvíficos: he aquí el contenido y la virtud del alimento celestial, que es repartido desde los altares de la Iglesia y suministra cada día a los fieles la nutrición sobrenatural, hasta que la repetición continua de la fracción del pan eucarístico se trueque en disfrute perpetuo.

De perseguir finalidades apologeticas en las presentes páginas, nos detendríamos en hacer notar que San Pedro Crisólogo considera el pan de la eucaristía, sin establecer distinción alguna, como aquel mismo cuerpo en el que, y por el cual, se realizaron todos los actos, que integran la historia de la nueva economía, reseñados en los lugares de los sermones que acabamos de comentar. Mas esta verdad, relativa al cuerpo de Cristo, salta tan a la vista en las palabras del santo obispo de Rávena, que no merece la pena pararse aquí para demostrarlo con mayor detención. Únicamente quisiéramos llamar la atención del lector sobre dos lugares de San Pedro Crisólogo especialmente expresivos, que identifican el cuerpo del Señor, o Cristo simplemente, con la eucaristía. Pertenecen estos textos a las homilias que el obispo de Rávena dedica a comentar la curación de la hemorroisa del Evangelio; en ellos explica al mismo tiempo los efectos de la eucaristía como medicina. Puesto que esta medicina se identifica con el mismo médico, Jesucristo, que es Dios, exige para su eficacia la fe y la pureza de conciencia, a la que el predicador opone la «temeritas»:

Tetigit vestimentum mulier, et curata est, et ab anti-

quo est absoluta languore. Miseri, qui quotidie corpus domini tractamus et sumimus, et a nostris vulneribus non curamur. Non Christus infirmantibus, sed fides deest; nam multo magis modo in nobis manens poterit vulneratos curare, qui latentem mulierem praeteriens sic vuravit (33).

Accessit retro. Sed ubi? Retro nil erat; ibi faciem, quam declinabat, invenit. Erat in Christo corpus multiplex, sed erat deitas simplex; erat totus oculus, qui post se supplicem sic videbat. Accessit retro, et tetigit fimbriam vestimenti eius (34). O quid ista mulier vidit habitare interioribus Christi, quae in Christi fimbriam divinitatis totam vidit inhabitare virtutem! O quam docuit mulier quantum sit corpus Christi, quae in Christi fimbria tantum esse monstravit! Audiant christiani, qui quotidie corpus Christi attingunt, quamnam de ipso corpore sumere possunt medicinam, quando mulier totam rapuit de sola Christi fimbria sanitatem. Sed quod nobis flendum est, mulier de vulnere medicinam tulit, nobis medicina ipsa retorquetur in vulnus. Hinc est quod apostolus tangentes indigne corpus Christi taliter admonet et deplorat: Qui enim tangit indigne corpus Christi, iudicium sibi sumit (35). Et quod inde temeritas infirmitatem capiat, unde fides accipere debebat sanitatem, rursus intulit: Propterea inter vos multi infirmi et imbecilles, et dormiunt multi (36). Item dormientes mortuos dicit, quos luget in vivo corpore iam sepultos (37).

*
**

No podemos disimular el sabor litúrgico que tienen ambos fragmentos transcritos anteriormente de los sermones 67 y 71. Con el del 67 compárese una oración «Post pridie» del *Liber Ordinum* de la liturgia visigótica (38). Dice el texto hispánico: «...ut hic panis, quem lignum crucis coxit...». La semejanza se

(33) Sermón 33: PL 52, 295 C, 296 A.

(34) Mateo 9, 20.

(35) I Cor. 11, 29.

(36) I Cor. 11, 30.

(37) Sermón 34: PL 52, 297 A-B.

(38) Ed. M. FEROTIN, p. 318 («Alia missa pluralis»).

presenta un tanto débil, pues, según Pedro Crisólogo, es en el sepulcro, no propiamente en la cruz, donde se cuece el pan eucarístico. En cambio, llama más la atención el parecido del sermón 71 con un lugar de Quodvultdeo de Cartago: «Panem enim illum sanctum, qui de caelo descendit, suscepit primo populus manducandum, postea carnem Christi *in passione confectam*...» (39). Aunque el sermón 71 contiene las palabras «crucis confectus est passione», no por eso es necesario ver una relación directa o una dependencia entre Pedro Crisólogo y el obispo de Cartago, contemporáneo suyo. Es posible que los dos autores sean tributarios de un mismo lenguaje litúrgico.

Sobra decir que los paralelismos que se destacan, acusan una estrecha unidad de pensamiento en el autor de los sermones 67 y 71. Lo mismo puede afirmarse con respecto de los demás sermones de Pedro Crisólogo sobre la Oración dominical. En éstos aparecen otros paralelos ideológicos y textuales, cuando el orador dedica una especial atención al término «quotidianum», adjetivo de «panem nostrum». «Quotidianus» es interpretado espiritualmente por el santo doctor de la Iglesia; la significación espiritual exclusiva que Pedro concede al calificativo, viene a revelar la inexistencia de la práctica diaria de la eucaristía en su tiempo. Para el predicador «quotidianus» equivale a «temporalis», tomada esta última expresión en sentido literal, no místico. «Quotidianus» se pone aquí místicamente por «iugis», «iugiter»: *siempre, perpetuamente*:

«Panem nostrum quotidianum da nobis hodie». Post caelestem regnum panem quis postulet temporalem? (40). Sed quotidianum et in diem vult nos in sacramento sui corporis panis viaticum postulare, ut per hoc ad perpetuum diem et ipsam Christi perveniamus ad mensam, ut unde hic

(39) *Liber de promissionibus et praedicationibus dei*, 39, 56: PL 51, 765. Expresiones semejantes emplea JAIME DE VITRY, *Sermo II in Caena domini*, citado por A. SAGE, *En marge du sacrifice de la messe*, en *L'Année Théologique*, 6 (1945) 76.

(40) Orígenes, *De oratione* 27. 1, tiene palabras idénticas. Al comentar el mismo versículo del Padrenuestro, empieza preguntándose cómo es posible que aquél, que nos ha hecho pedir al Padre bienes celestiales y grandes, pueda ahora obligar a suplicar por el pan material.

gustum sumpsimus, inde ibi plenitudine totasque satieta-tes capiamus (41).

«Panem nostrum quotidianum da nobis hodie». Post regnum caeleste terrenum panem petere non iubemur, prohibente ipso cum dicit: Nolite solliciti esse animae vestrae quid manducetis aut quid bibatis (42). Sed quia ipse est panis qui de caelo descendit (43), petimus et precamur, ut ipsum panem, quo quotidie, id est, iugiter, sumus in aeternitate victuri, hodie, id est, in praesenti vita, de convivio altaris sancti ad virtutem corporis mentisque capiamus (44).

«Panem nostrum quotidianum da nobis hodie». Sicut in psalmo: Benedictus dominus de die quotidie (45), ita hic: Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Quotidianum iugem dicimus; iugis panis ille est, qui de caelo descendit: Ego sum panis qui de caelo descendit (46). Perfecte ergo beatitudinis est iste panis. Hodie, hoc est, in praesenti, illius panis cibo iam vivere incipimus, cuius perpetuitate, quod est, quotidie, saginabimur in futurum (47).

Ya habrá podido ver el lector, que en otros lugares habla Pedro Crisólogo de la recepción cotidiana del cuerpo de Jesucristo: «Miseri, qui quotidie corpus domini tractamus et sumimus, et a nostris vulneribus non curamur!» (48); «Audiant christiani, qui quotidie corpus Christi attingunt» (49). Mas en estos textos que acabamos de citar, la expresión «quotidie» parece haber de tomarse en sentido amplio; más que referirse a la comunión diaria, lo que pretende el predicador es recordar a los cristianos el pasaje correspondiente de la Oración dominical, y hemos de suponer que alude a la comunión constante, es decir, a la recepción del cuerpo de Cristo ordinaria en cada

(41) Sermón 68: PL, 395 B-C.

(42) Mateo 6, 31.

(43) Juan 6, 41, 51.

(44) Sermón 70: PL 52, 400 A-B.

(45) Salmo 67, 20.

(46) Juan 6, 41, 51.

(47) Sermón 72: PL 52, 406 A-B.

(48) Sermón 33: PL 52, 295 C.

(49) Sermón 34: PL 52, 297 B.

misa (50). No desvirtúa pues el orador la interpretación que hace de «quotidianum» en los sermones 67 y 71, con la que da en los sermones 68, 70 y 72.

En todos estos últimos pasajes, que acabamos de considerar, tampoco puede llamarse peculiar de Pedro Crisólogo la terminología que usa en torno a la Eucaristía. Su léxico se confunde con el de la liturgia y es común al de los demás escritores eclesiásticos contemporáneos (51).

No menos general es el enfoque escatológico con que el obispo de Rávena nos presenta la Eucaristía. En ello no hace más que reflejar las ideas contenidas en las mismas páginas de la Sagrada Escritura. Interesante es destacar el progreso «hic gustum sumpsimus —ibi plenitudinem totasque satietates capiamus» del texto del sermón 68. Efecto de la Eucaristía es la vida eterna: «panis quo quotidie, id est iugiter, sumus in aeternitate victuri». Es el pan de la vida bienaventurada, perfecta, empezada en esta temporalidad. La causalidad propia del sacramento, de la que estamos hablando, la demuestra Pedro con el texto de San Juan 6, 51, esto es, con las palabras del Señor, por las que El mismo declara el origen celestial, o sea, eterno, de dicho pan.

Nótese que el efecto del alimento celestial repercute también en los cuerpos de los que lo reciben: «de convivio altaris sancti ad virtutem corporis mentisque capiamus», y eso no sólo por ser la Eucaristía un pan material que nutre corporalmente, sino en virtud de la eficacia que tiene para conferir a toda la naturaleza humana la gloria eterna.

San Pedro Crisólogo expresa también en el sermón 156 la vitalidad encerrada en el sagrado manjar:

«Et revera, fratres, nescit lassari, mori non potest, cui panis, cui vita Deus est (52).

(50) Sobre la comunión frecuente en los cuatro primeros siglos de la Iglesia, puede consultarse el estudio del P. J. SOLANO, *Variaciones históricas sobre la comunión frecuente*, en *Estudios del IV Congreso Eucarístico Internacional celebrado en Granada*, del 15 al 19 de mayo de 1957. *Estudios* (Granada, 1958), 251 ss.

(51) Véase el vocabulario o lista de expresiones publicada más adelante.

(52) Sermón 166: PL y 52, 635 A. Véase el contexto antecedente.

Llamar a la Eucaristía «pan de vida», tan frecuente en el lenguaje cristiano de todos los tiempos, no podía faltar en el santo doctor de Rávena. En un momento particularmente sabroso del sermón 2, siente la necesidad de hablar a sus fieles del sacramento del amor; es un fragmento en el que se transparenta el hambre del hijo pródigo, que Jesucristo nuestro Señor quiere saciar con el pan y el vino de la verdadera vida:

Nostra, nostra et omnibus profutura nobis semper loquitur Christus, et ob corrigendos nos mystica frequentat exempla dominus, qui pater suorum voluit esse servorum, qui magis amari voluit quam timeri, qui panem vitae se dedit ipsum, qui sanguinem suum in poculum salutis effudit (53).

*
**

Conforme a toda la tradición cristiana anterior a Pedro Crisólogo, éste proclama, como lo hará siempre la voz de la Iglesia, que el pan de la Eucaristía es el alimento de los santos. No solamente porque es el pan de la perfecta bienaventuranza (54), que se come en el convite del altar santo (55), y que en la vida presente se toma como viático en el camino hacia la eternidad (56), sino porque es el pan que Dios, el Padre celestial, reparte únicamente a sus hijos, a sus herederos, a los que ha exaltado con la gracia, a los que ha conferido el honor de pertenecer a su reino (57). Quizá a la luz de lo que acabamos de decir hay que interpretar el siguiente texto, en el que parece haber una alusión a la Eucaristía:

Discipuli ergo Christi in tota sanctitatis segete constituti, et virtutum manipulos colligentes, habentes panem

(53) Sermón 2: PL 52, 190 A. Cf. sermón 27: PL 52, 258 B («panem vitae»).

(54) Sermón 72: PL 52, 406 B.

(55) Sermón 70: PL 52, 400 B.

(56) Sermón 68: PL 52, 395 B-C.

(57) Sermón 67: PL 52, 392 B.

iam novi fructus, inveterata non possunt ieiunia ieiunare (58).

Ya se han visto las disposiciones exigidas según nuestro autor para la digna recepción de la Eucaristía; en el sermón 33 se nos habla de la fe: «Non Christus infirmantibus, sed fides deest» (59). Esto lo dice el orador a propósito de la Eucaristía. En el sermón 34, añade Pedro a la fe como disposición, la santidad de conciencia (60). Recordando una frase de San Pablo a los Corintios (61), presenta el obispo de Rávena la humildad («simplicitas» contrapuesto a «tumor», significado por la hidropesía), como condición para recibir convenientemente el sacramento del pan:

Ab hoc nos morbo [hypocrisis] subtrahit apostolus, cum nos non in fermento veteri, neque in fermento malitiae et nequitiae, sed in azymis sinceritatis et veritatis, sanctum Pascha Domini celebrare compellit, Veritas nescit tumorem, simplicitas hypocrisim prorsus ignorat. In azymis sinceritatis et veritatis. Haec sunt cordis azyma, haec caelesti dulcedine confecta, haec gratiae saporata pinguedine, haec sancti Spiritus igne decocta; haec non manducantes agnum Dei, agnum qui tollit peccatum mundi, ad nostrum Pascha solemniter immolamus, quibus Christus ad laetitia totam, totam est natus et immutatus ad gloriam (62).

La misma virtud infinita que tiene el alimento sacramental, la infinita riqueza que encierra el pan sagrado, capaz de saciar siempre a todos los hombres, y cuya gustación es para engendrar disgusto a todas las cosas terrenas, lleva a los hijos de Dios a abandonar lo caduco de este mundo, a trueque del incomparable bien que se reparte en la mesa del Señor. Nuestro orador, sin duda haciéndose eco de una tradición, intenta complementar lo que el evangelista (63) escribe a propósito de Zaqueo, el

(58) Sermón 31: PL 52, 288 A.

(59) PL 52, 295 C.

(60) PL 52, 297 B-C.

(62) Sermón 172: PL 52, 650 B.

(61) Cf. I Cor. 5, 8.

cual, ganado por Jesucristo, prometió entregar a los pobres la mitad de sus bienes. En realidad, añade Pedro Crisólogo, más tarde Zaqueo no tan sólo dió todos sus bienes, sino que ofreció su misma persona al Señor, cambiando el banco de publicano por el altar, en el que él, una vez, consagrado obispo, administraba el cuerpo del Señor:

Ne quis tamen putet Zaqueum offerendo dimidium bonorum perfectionis tenuisset fastigium, qui post omnia bona sua et seipsum sic dedit Domino, ut episcopatus honore fultus, a mensa publicani quaestus ad mensam dominici corporis perveniret; et fraudulentas saeculi divitias relinquens, in paupertate Christi veras saeculi divitias inveniret (64):

En un pasaje del sermón 30, que nos recuerda el anteriormente comentado del 95, donde se trata del banquete ofrecido por Simón a Jesús, habla San Pedro Crisólogo otra vez de las disposiciones necesarias para comulgar; no puede hacerse, dice, sino humildemente, con el reconocimiento de nuestra indignidad:

Pharisaee, confitere peccatum, ut Christi venire possis ad mensam, ut sit tibi panis Christus, et panis ipse frangatur in tuorum veniam peccatorum, ut fiat tibi poculum Christus, qui tuorum delictorum remissionem funditur. Pharisaee, prande cum peccatoribus, ut possis prandere cum Christo; agnosce te peccatorem, ut tecum prandeat Christus; intra cum peccatoribus convivium Domini tui, ut possis non esse peccator; intra domum misericordiae cum Christi venia, ne cum tua iustitia extra domum misericordiae puniaris exclusus; agnosce Christum, audi Christum, audi Dominum tuum, audi caelestem medicum calumnias tuas peremptorie confutantem (65).

(63) Lucas 19, 1 ss.

(64) Sermón 54: PL 52, 352 B. Obsérvese en este texto la relación natural que San Pedro Crisólogo establece entre el «honor episcopatus» y la «mesa dominici corpus», es decir, entre el sacerdocio y la eucaristía.

(65) Sermón 30: PL 52, 286-B-C.

Con tales disposiciones, que son las que animaban al hijo pródigo al regresar al hogar paterno, la Eucaristía convertirá el dolor de la penitencia en el entusiasmo de la sobria ebriedad propia del cáliz del Señor:

...Christi baptisma sic regenerat, sic immutat, sic hominem reddit ex vetere novum, ut praeterita nesciat, non recordetur antiqua, qui de terreno caelestis iam caelestia possidet et divina. Hinc est quod redeunti post luxuriam filio pater immortalitatis reddit stolam primam, annulum libertatis imponit, occidit vitulum saginatum, aquas poenitentiae gratiae convertit in vinum, ut convivium gratiae iam pocula mera satiarent; quatenus conscientiae doloris, paenitentia gemitus, peccatorum lamenta, sobria dominici calicis aboleret ebrietas, dicente propheta: Et calix tuus inebrians quam preclarus est! (66). Quantum enim terrena ebrietas est deformis, tantum praeclara et decora ebrietas est caelestis (67).

(66) Salmo 22. 5. Cf. sermón 160: PL 52, 622 B, donde Pedro cita el mismo versículo del salmo 22.

(67) Sermón 137: PL 52, 569 B. Sobre el «oxymoron» de la «sobria embriaguez» —el lector habrá observado que Pedro Crisólogo usa las expresiones de «sobria, praeclara, decora, caelestis ebrietas»— puede consultarse la obra de HANS LEWY, *Sobria ebrietas: Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik* [Beihefte für die neutestamentliche Wissenschaft 9] Gies-sen, 1929. Lástima que el autor no haya reproducido los textos de las fuentes en sus lenguas originales, con lo que el estudio comparativo quedaría mucho más facilitado. Los numerosos testimonios reunidos por Lewy demuestran que, en los escritos de los Padres de la Iglesia, la metáfora va frecuentemente unida al versículo 5 del salmo 22, como en San Pedro Crisólogo. Los escritores antiguos analizados por Lewy son anteriores al siglo V. A los testimonios de San Ambrosio, hay que sumar otro, sobre el que ha llamado la atención JOHANNES QUASTEN, *Sobria ebrietas in Ambrosius De sacramentis (ein Beitrag zur Echtheitsfrage)*, en *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, vol. I, Roma 1948, pp. 117-125. Tal vez este testimonio de Ambrosio no ha sido recogido por Lewy a causa de proceder del tratado *De sacramentis* (V, 3, 17), considerado por algunos como obra dudosa del santo doctor de Milán. Es digno de notarse que el autor del tratado *De sacramentis* habla de la «praeclara ebrietas»: «Spiritu qui inebriatur, radicans in Christo est; et ideo praeclara ebrietas, quae sobrietatem mentis operatur» (ed. O. FALLER, en el *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*=CSEL, vol. LXXIII, Vindobonae. 1955, p. 65). Esta misma expresión de «praeclara ebrietas» la hemos visto ya empleada

De los textos considerados extraemos lo que podría llamarse el léxico eucarístico de San Pedro Crisólogo, que ordenamos alfabéticamente:

agnum Dei manducantes: sermón 172, P. L. 52, 650 B (las citaciones se harán a continuación del siguiente modo: 650, 172, B).

arcanum nostrae redemptionis manifestare: 95, 468 B.

attingere corpus Christi: 34, 297 B (68).

azyma ad nostrum pascha solemmniter inmolamus: 172, 650 B.

azyma caelesti dulcedine confecta, gratiae saporata pinguedine, sancti spiritus igni decocta: :172, 650 B (69).

azyma cordis: 172, 650 B.

calix dominicus: 137, 569, B.

caro caelestis: 95, 467 C.

caro Christi manducatur: 95, 467 C.

cibus caelestis quotidianus: 71, 402 D.

cibum caelestem subministrare: 67, 392 B-C.

coena domini: 161, 625 C.

converti: 160, 622 B.

convivium altaris sancti: 70, 400 D.

convivium creatoris: 95, 467 C.

cibus illius panis: 72, 406 B.

por el Crisólogo. Respecto de la misma figura, véase J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* [Théologie, 2] Paris, 1944, p. 290 ss. Compárese además en Pedro Crisólogo: «Humanis sensibus amoris dei tota se fundit ebrietas» (sermón 147: PL 52, 595 B).

(68) Cf. SAN CIPRIANO, *De oratione dominica*, 18: «...qui corpus eius attingunt» (ed. W. VON HARTEL, CSEL III, 1, p. 384). Muy poco antes, Cipriano emplea la expresión de «corpus Christi contingere».

(69) En los sermones 67 y 71, que hemos comparado anteriormente, emplea Pedro Crisólogo las mismas expresiones, procedentes de la terminología técnica de la panificación, aplicadas a la eucaristía, con algunas variantes: «in passione confectus, in fornace coctus sepulcri», etc. En la aplicación eclesiológica, que San Agustín hace de la eucaristía, encontramos la misma terminología, especialmente la del sermón 172 de San Pedro Crisólogo; dice Agustín, por ejemplo: «Accedente fervore spiritus sancti cocti estis, et panis dominicus facti estis» (sermón Denis VI, ed. G. MORIN, *Sancti Augustini sermones post Maurinos reperti* [Miscellanea Agostiana], Roma, 1930, p. 30). La idea del pan eucarístico perfecto fermento, que amasó y coció el Espíritu Santo, es también propia de San Efrén: Cf. sermón 2 en la Semana Santa, 10, ed. Lmy, vol. I, p. 390.

- convivium Dei: 95, 467 C.
convivium Domini: 30, 286 B.
convivium gratiae: 137, 569 B.
convivium legale (legalis convivii penetrabile): 95, 468 B.
corpus Christi: 34, 297, B (bis); 95, 467 C.
corpus domini: 2, 190 A; 33, 295 C.
corpus dominicum: 54, 352 B.
curare vulneratos: 33, 296 A.
deliciae: 95, 467 C.
ebrietas caelestis: 137, 569 B.
ebrietas: cf. sobria dominici calicis ebrietas.
edentes se: 70, 402 D.
enutrit: 70, 402 D.
epulae amoris: 95, 468 B.
epulum nostrum: 5, 201 A.
exsaturari: 146, 593 B.
fermentum verbi: 99, 479 A.
frangi in remissionem peccatorum: 70, 402 B.
frangatur panis ipse in tuorum veniam peccatorum: :30, 286 B.
funditur poculum Christus in tuorum delictorum remissionem:
30, 286 B.
gratiae convivium: 137, 569 B.
gratiae vinum: 137, 569 B.
gustum sumere: 68, 395 C.
inmolare azyma: 172, 650 B.
inmolari: 5, 201 A.
iugis panis: 72, 406 B.
iugiter: 5, 201, A; 70, 400 A.
manducandum se dare: 95, 467 B (bis).
manducare ex illo (domino): 95, 467 B.
manens in nobis: 33, 295 C.
massa caelestis: :99, 479 A.
medicinam de Christi corpore sumere: :34, 297 B.
memoria perpes: 161, 625 B.
mensa Christi: 30, 286 B; 68, 395 C.
mensa dominici corporis: 54, 352 B.
mensa ecclesiae: 95, 467 C; 71, 402, D; 161, 625 C.
mensa regis: 95, 467 C.
mysteria: passionis suae (Christi mysteria tradidisse: 95, 468 B.
mysterium sanguinis: 160, 622 B.

panis beatitudinis perfectae: 72, 406 B.
 panis caelestis: 677, 392 B.
 panis caeli: 146, 593 B.
 panis Christus: 30, 286 B; 170, 646 D (panis Christus in vita).
 panis novi fructus: :31, 288 A.
 panis quotidianus: 67, 392 B.
 panis salutis: 99, 479 A.
 panis vitae: 2, 190 D; 27, 278 B; 99, 479 A.
 pascha: 172, 650 B: cf. azyma ad nostrum pascha...
 pascha sanctum domini celebrare: 172, 650 B.
 pascha iudaicum: 95, 468 B.
 pascit et enutrit (panis=Christus): 70, 402 D.
 passionis suae (Christi) mysteria tradidisse: 95, 468, B.
 perfrui (pane): 70, 402 D.
 perpetuitas panis: 72, 406, B.
 pocula dulcia: 95, 468 B.
 pocula mera: 137, 569 B; 160, 622 B.
 poculum Christus, qui in tuorum delictorum remissionem funditur: 30, 286 B.
 poculum salutis: 2, 190 A.
 prandere cum Christo: 30, 286 B.
 proprinare bibentibus mera pocula de vase corporis sui (Christi): 160, 622 B.
 quotidie: 5, 201 A; 34, 297 B; 67, 392 C; 70, 400 A; 72, 406 B.
 quotidianum panis viaticum: 68, 395, B.
 sacramentis caelestibus instituti: 95, 468 A (70).
 sacramentum corporis et sanguinis aperire: 95, 468 B.
 sacramentum sui (Christi) corporis: 68, 395 B.
 saginari in futurum: 72, 406 B.
 sanguinem suum (Christus) in poculum salutis effudit: 2, 190 A.
 sanguis Christi bibitur: 95, 468 A.
 sanitatem accipere: 34, 297 B.
 satiarent (pocula mera): 137, 569 B.
 satietates totas capere: 68, 395 C.
 sobria dominici calicis ebrietas: 137, 569 B.
 subministrare caelestem cibum: 67, 392 B-C.

(70) Cf. «pariter instituti pia conversatione et caelestibus sacramentis». de un prefacio del Sacramentario Leoniano: ed. Mohlberg-Eizenhöfer-Siffrin, Sacramentarium Veronense, Roma, 1955, p. 63, núm. 495.

sumere corpus domini: 33, 295 C.
 tangere indigne corpus Christi: 34, 297 B.
 tractare corpus domini: 33, 295 C.
 tradere passioni suae (Christi) mysteria: 95, 468 B.
 traditus Christus: 95, 468 B.
 vas corporis sui (Christi): 160, 622 B.
 viaticum: 68, 395 B; 95, 467 B.
 victum: 95, 467 B.
 vinum gratiae: 137, 569 B.
 virtutem corporis mentisque de convivio altaris sancti capere:
 70, 400 B.
 vita: perpetuam pascit (panis=Christus) et enutrit ad vitam:
 70, 402 D.
 vivere: illius panis cibo iam vivere incipimus: :72, 406 B.

*
*
*

Si queremos ahora juzgar la doctrina de San Pedro Crisólogo en su conjunto, hemos de reconocer en primer lugar que no es lícito por la sola consideración de los textos de los sermones estudiados, hablar de una doctrina eucarística en la herencia literaria del predicador de Rávena. Porque ante todo San Pedro Crisólogo nunca, en el curso de su predicación, trató ex-profeso del dogma de la Eucaristía. Es por eso, que hemos preferido titular el presente estudio —«la Eucaristía en la predicación de San Pedro Crisólogo»—, y no decir «la doctrina eucarística». Además el doctor de la Iglesia no habla, en sus discursos, sistemáticamente como teólogo, es decir, como tratadista; él, es, cuando predica, pastor de almas, que se dirige a su grey compuesta de sabios e incultos, de nobles y sencillos, de viejos cristianos y jóvenes creyentes.

Pero a pesar de que sólo trate de la Eucaristía accidentalmente, es muy notable la frecuencia con que el tema eucarístico reaparece en el curso de su predicación. Lo cual es una demostración de la importancia que para el Crisólogo adquiere la verdad del cuerpo y de la sangre sacramentales de nuestro Señor Jesucristo en su instrucción pastoral. La constancia con que el predicador vuelve sobre el asunto, es tanto más digna de

consideración, cuanto que en su tiempo, y para él concretamente, vigía la ley del arcano en torno al sagrado misterio:

Quod autem (Christus) dixit: Et postea tu manducabis (71), monet discipulos, ut post Ascensionem suam statim copulari se Domino in illa beatitudine superna gererent. Nam denique hic relicturos omnia approbat, et praecingit ad tolerantiam passionis, et ministerii sui perficit ad laborem. Nam tunc tanto tempore ministrarunt apostoli discumbenti, quanto tempore inter peccatorum coquinas et gentium focos coenam Domini super mensas Ecclesiae in memoriam perpetem praepararunt. Hanc coenam qui fidelis est, novit; qui nescit, et scire desiderat, si fidelis (72).

En la obra de un exégeta de la indole de San Pedro Crisólogo, tan aficionado a la tipología y a la interpretación alegórica de las Sagradas Escrituras, no podían faltar más o menos lugares en sus sermones, en que se entretuviera a considerar las figuras eucarísticas escondidas en los textos bíblicos. En este punto el Nuevo Testamento ofrece al orador mayor riqueza de contenido. Por lo general, Pedro se hace eco, siempre original a su modo, de la hermenéutica tradicional.

Con exuberancia de imágenes y expresiones, puede decirse que nuestro autor constantemente alude, y a veces se para, en la consideración del carácter sacrificial de los misterios sacramentales, que lo son de la pasión, o de la Pascua, del Señor, y que tienen por efecto la salvación nuestra.

Mas la Eucaristía es relacionada por Pedro con todos los misterios de Cristo, de tal modo que en los pasajes, en que aparece tal relación, recuerdan el anámnesis de la misa. La repercusión de la liturgia así en la ideología como en el léxico eucarístico del predicador ravenés, no debe sorprendernos. En ello nuestro orador, dentro de su gran personalidad, no se sale de las líneas de la mentalidad común de los Padres, a la que pertenece igualmente el carácter escatológico propio de la Euc-

(71) Lucas 17, 8.

(72) Sermón 161: PL 52, 625 C. Cf. F. LANZONI, *I sermoni di san Pier Crisologo*, en *Rivista di Scienze storiche*, 1910, 2, p. 196 ss.

ristía, repetidas veces recalcado por él, y que se manifiesta de una manera especial en la virtud, que el sacramento posee, de conferir la vida eterna.

Es natural que el pastor de almas insista particularmente en los efectos saludables de los elementos convertidos en el cuerpo y la sangre del Redentor, quien por ser Dios, y al mismo tiempo alimento de nuestros cuerpos y de nuestras almas, ha de ser recibido con las mejores disposiciones de los hijos hambrientos de vida sobrenatural.

Ya que hemos hecho notar que San Pedro Crisólogo, por lo que respecta la teología eucarística, no se aparta en general de lo que es la doctrina tradicional, observemos también, por otra parte, que es inútil buscar en sus sermones cualquier reflejo del carácter eclesiológico que tiene la eucaristología de su contemporáneo San Agustín, quien murió veinte años antes que él y cuyos escritos no le eran desconocidos. Mas incluso en esta desconexión con el santo doctor de Hipona, se mantiene Pedro fiel al modo de pensar teológico general, pues la doctrina agustiniana, tan rica como personalísimo es su autor, no se extendió con excesiva facilidad entre los pensadores contemporáneos, y menos entre los que no eran tratadistas teólogos profesionales.

Es imprescindible una advertencia final: hemos estudiado en las páginas anteriores la Eucaristía como doctrina; en otras palabras, nos ha quedado por considerar los sermones de San Pedro Crisólogo como fuente documental para servir a la historia de la celebración eucarística. No han faltado en nuestras consideraciones observaciones de orden histórico-litúrgico. Mas hemos prescindido de los elementos que el santo predicador ravenés pueda aportar en sus sermones a la historia de la Misa. Estos elementos no son de excesiva importancia, si se entiende Misa en sentido estricto; mejor será analizarlos en un futuro estudio sobre los sermones de San Pedro Crisólogo en la historia de la liturgia.

ALEJANDRO OLIVAR, O. S. B.

AURELIO MARIA ARGEMI, O. S. B.

NOTAS CRÍTICAS

Ejercicios de comprensión

Con este título ha recogido Pedro Laín Entralgo (Madrid, Taurus, 1959, 274 p.), una serie de artículos de diversa índole que venía publicando desde 1948 en revistas y periódicos, junto con algunas otras intervenciones suyas en actos de homenaje a Ortega, a Menéndez Pelayo, a Lorenzo Riber, a Maurice Legendre y a Tovar.

Los que gustan de sus escritos, le quedarán agradecidos. Y todos se alegrarán de tener a mano, reunido en volumen, lo que estaba disperso por ahí. Algunos trozos, sin embargo, como la «Comprensión de Sartre» (p. 20-42), estaban ya incorporados y publicados en otras obras suyas, concretamente en *La espera y esperanza* (p. 296-312).

El Dr. Laín se ocupa de todo, desde los problemas teológicos hasta las películas cinematográficas, con un espíritu abierto y acogedor, que se traduce en afán de comprender a las personas de los demás, a sus ideas, a sus sentimientos y a sus cosas. Hacerse cargo de los otros, subrayar los puntos de coincidencia con nuestro modo de ser y de pensar, hacerlos nuestros sin plagio y con originalidad, incorporar a nuestras acciones todo lo valioso o válido del pasado con voluntad de plenitud histórica, que no es mera erudición, sino genuina reviviscencia, he ahí lo que exige una verdadera comprensión (p. 15-16).

Es verdad. Frente al espíritu de incomprensión o de contradicción, el espíritu de comprensión y de acercamiento. Pero no es ésta una idea original de Laín. La han tenido y la tienen —practicándola— todas las personas bien nacidas. Todo hombre sabio y virtuoso —honrado e intelectual— busca el bien y la verdad en donde quiera que se encuentre. Pero como la verdad suele estar mezclada con el error y el bien con el mal, hace falta proceder con discreción y discernimiento, para que no resulte un blando y seráfico panfilismo universal, sino una comprensión juzgadora y crítica, como dice muy bien el autor (p. 18-19).

Generalmente lo ha logrado él mismo en mayor o menor escala. Porque la referida comprensión tiene diversos grados y

matices. Por eso no faltarán lectores «comprensivos» y «juzgadores» que opinen que Lain ha comprendido unas veces demasiado y otras no suficientemente.

Esta falta o insuficiencia de comprensión se echa de ver particularmente en lo que se refiere a nuestra reseña de su obra, *La espera y la esperanza*. Le ha sentado como un tiro y ha reaccionado violentamente, dando la sensación de estar poseído por un complejo de inferioridad o dominado por una manía persecutoria. Ve enemigos, malas voluntades y juegos sucios en donde no existen ni remotamente.

La obra en cuestión había sido pedida para reseña en LA CIENCIA TOMISTA. El P. Urdánóz habló de ella con elogio no exento de crítica en un artículo de dicha Revista (*Para una filosofía y teología de la esperanza*: 84 [1957] 549-612), que no es una reseña ni tiene pretensiones de serla. Esta, pues, debía hacerse por obligación de justicia conmutativa. Y la hicimos nosotros lealmente (LA CIENCIA TOMISTA, 86 [1959] 167-168), sin preocuparnos para nada de si el Dr. Lain había entretanto escrito o no su artículo contra el P. Ramírez, como él insinúa (p. 81). No tiene nada que ver lo uno con lo otro. LA CIENCIA TOMISTA no «hizo de nuevo una reseña crítica» (p. 80) de su libro, como él imagina, sino la *única* que debía. No es lo mismo hablar de un libro que hacer su reseña.

Otra cosa es que la apreciación del P. Urdánóz y la nuestra sean diferentes. Eso es inevitable. Porque no se va a exigir que los dos piensen y digan lo mismo. De lo contrario, habría que sentar como norma científica la rutina y el sonsonete, que tanto repugnan al catedrático madrileño. Y Sancho Panza, que tenía más sentido común que no pocos intelectuales, solía repetir: pon lo tuyo en concejo, y uno dirá que es blanco y otro dirá que es negro.

Por más que un poco de calma y de «comprensión» le hubieran podido hacer ver que esos dos juicios no son necesariamente opuestos, sino que pueden ser coincidentes en el fondo. Porque cabe muy bien todo ese elogio que copia del P. Urdánóz, con delectación morosa, con las pocas frases truncadas y desligadas de nuestra reseña que refiere malhumorado. El que Lain haya superado a todos esos autores «desde su punto de vista sobre todo histórico y filosófico» —y desde luego por su volumen—, no quiere decir que su obra sea un monumento de ciencia, por-

que las demás con quienes se compara pueden también no serlo por la razón que sea: de limitación del tema, de más escasa información, etc.

Nosotros también le dedicamos elogios, reconociendo noblemente que su libro es una de sus obras más importantes y cuidadas, y que revela una lectura vastísima y una agilidad mental poco común (p. 167), resultando así una obra interesante por varios conceptos (p. 168).

¿Qué más quiero nuestro catedrático? ¿O es que pretende que no es sincero y objetivo más que el ditirambo? Porque decir que esos elogios nuestros no tienen más que «un designio de cobertura» (p. 80) para atacarle después alevosamente o meterle la lanceta, es, además de injusto, sencillamente grotesco. Como el de un niño-prodigio —o que se cree tal— a quien el profesor N. —recto y justo— no le ha dado matrícula de honor, y que por eso llora y patalea.

Por otra parte, las reservas o críticas nuestras y las del P. Urdániz coinciden en algunos puntos sustanciales, por ejemplo en la interpretación del *gemitus creaturae*, del Apóstol —metáfora, mejor dicho, prosopopeya, más bien que metafísica: ¿pensó siquiera San Pablo en semejante metafísica?— (Urdániz, loc. cit., pág. 568; nosotros, loc. cit., pág. 168), y en la apreciación de las teorías evolucionistas del Padre Teilhard de Chardin, a las que el Padre Urdániz califica (p. 569) de sueños. Laín, a pesar de todas sus explicaciones, simpatiza con ellas. Y llega a afirmar que la interpretación metafísica del *gemitus creaturae* es la única cosmología cristiana que cabe hoy —«¿cabe hoy una cosmología cristiana ajena a esa metafísica interpretación?» (p. 81. Los subrayados son suyos)—.

Allá él. Pero yo creo que prodiga demasiado, hasta el abuso, el apelativo de *cristiano*. Porque decir que «el pensamiento del P. Teilhard de Chardin es una visión *cristiana* del evolucionismo» (p. 81), es excesivo. ¿Será por eso, por lo que el Santo Oficio ha tomado cartas en el asunto?

Es más. El P. Urdániz —no nosotros— lamenta por su parte que Laín jure *in verba magistri*, «aceptando plenamente y sin examen personal ideas nada sólidas» de Ortega, de Unamuno y de Zubiri (p. 576, nota). «Es extraño —agrega en otra parte— cómo Laín Entralgo (o. c., p. 81, 334), ha creído tan alegremen-

te que ya ha sido eliminada toda *arduitas* o dificultad en la incierta consecución de nuestra salvación eterna sólo porque lo haya dicho el P. Charles y parezca de moda. No son los "tomistas de sobrehaz" los que entienden superficialmente a Santo Tomás, sino otros que, aunque con buena voluntad, no han tenido tiempo de profundizar su doctrina» (Comentario al tratado de Santo Tomás sobre la esperanza, *Summa theol.*, II-II, q. 17; ed. BAC, p. 516, nota 107. Madrid, 1959).

Y en cuanto a los demás reparos que le hacíamos, no los ha sabido leer o no los ha comprendido. No le gusta llamar *cierta* a la esperanza cristiana, sino firme, por creer que la certeza es un vocablo demasiado intelectual. «Vaya lo uno por lo otro— decíamos nosotros—. En el uso de los Padres y de los teólogos se toman ambas palabras como sinónimas por lo que se refiere a esta virtud» (p. 168).

Pero es el caso que Laín injerta la esperanza en la memoria, que es de tipo intelectual o cognoscitivo (*La espera y la esperanza*, p. 558-559; Ejercicios de comprensión, p. 82). Yo no he negado nunca que la esperanza tenga relación íntima con la memoria, por lo menos para prever y prevenir el futuro con sus facilidades o dificultades, apoyados en la experiencia del pasado recogida y proyectada por la memoria. Y Santo Tomás tampoco (cf. *Summa theol.*, I-II, 40, 5 ad 1; II-II, 49, 1 ad 3). Por eso no veo por qué, admitiendo ese elemento intelectual en el fondo de la esperanza, se le va a negar la certeza por demasiado intelectual. No era otro el sentido de nuestro reparo, que Laín no ha logrado captar.

Tampoco era cuestión de si esa certeza, una vez admitida, se debe decir absoluta o condicionada. No se trataba para nada de ese asunto, sino de la certeza a secas. Y no había para qué citar en contra «gran número de teólogos católicos (P. Laymann, H. Tournely, R. Billuart, J. Perrone, etc.)», p. 82), que él no ha leído, sino que los ha tomado —sin citarlo— del P. Ramírez, porque todos ellos y la totalidad de los teólogos católicos convienen en que la esperanza cristiana es verdaderamente cierta. «Spem esse certam omnes admittunt theologi», dice Juan de Ripalda, S. J., *De ente supernaturali*, tract. de spe, disp. 25, sect. 4, núm. 46. Difieren únicamente en el modo de entender esa certeza, no en el hecho de la misma.

Laín se ha salido bonitamente del tema. Ni siquiera S. Harent

niega dicha certeza, sino que únicamente dice que el Concilio de Trento no empleó esa palabra. Lo cual es verdad. Pero no advirtió que la ha empleado el Magisterio eclesiástico posterior. Al negar, pues, Laín la *certeza* de la esperanza cristiana —si no de hecho, pues admite su firmeza, por lo menos de palabra—, no sólo va contra el común sentir y hablar de los teólogos católicos, sino también del Magisterio eclesiástico.

Y por lo que se refiere a la falsa cita de Santo Tomás, que no la habría hecho él, sino Brednow a quien estaba extractando, es materialmente cierto, pero con la responsabilidad y la aprobación entusiasta de Laín, que dice a este propósito: «la respuesta de Brednow comienza con una sucinta pero *bien compuesta y documentada historia* de las opiniones literarias y teológicas en torno a la esperanza humana: los griegos, el cristianismo primitivo, San Agustín, *Santo Tomás de Aquino*, Dante...» (*La espera y la esperanza*, p. 321). Hace, pues, suya y da por buena esa cita falsa.

Pero si le interesa saber exactamente quién es el verdadero autor de ese texto pseudotomista, le diremos que es Guillermo Peyraut, O. P., contemporáneo de Santo Tomás (pues murió hacia 1271), en su obra, *Summa de virtutibus et vitiis*, escrita antes de 1250, tratado De spe (De his quae adversantur spei, scilicet desperatione et confidentia in creatura, et de causa desperationis; ed. de Lyon, 1554, t. I, p. 206a).

Este mismo autor escribió posteriormente otra obra, *De eruditione principum*, falsamente atribuida a Santo Tomás y publicada algunas veces entre sus opúsculos. En ella, lib. 2, cap. 7, copia Guillermo párrafos enteros de la anterior, entre ellos el texto y el contexto de referencia, que pueden verse en la edición piana de las obras de Santo Tomás, t. 17, fol. 235vb (Roma, 1570).

En suma, que el confusionismo que achacábamos a Laín en nuestra reseña no solamente sigue en pie, sino que lo ha agravado todavía en su réplica, que no queremos calificar de miope, descuidada o de mala fe, ni considerarla como una secreción de un profesional del confusionismo (p. 81), para no mancharnos con las salpicaduras de su léxico inelegante.

Esto por lo que se refiere a la mencionada reseña. Y lo mismo puede decirse de la respuesta que ha intentado hacer al P. Ramírez.

Por lo visto, él escribió contra el P. Ramírez su artículo, *Los católicos y Ortega*, sin afán de polémica ni por espíritu de grupo (p. 83), a pesar de comenzar llamando al libro del P. Ramírez un *alegato* contra Ortega. El polemista, pues, en el sentido más peyorativo de la palabra, sería el polemista de S. Esteban (p. 78, 82, 83). Y su libro, *¿Un orteguismo católico?*, en donde se examinan una a una todas las objeciones lainianas, una infantilidad y naufragio completo de la serenidad. Lo ha dicho el crítico de Radio Vaticana: —«que responda por mí el crítico de *¿Un orteguismo católico?* en Radio Vaticana» (p. 76); «repetiré por mi cuenta lo que óptimamente ha escrito el crítico de Radio Vaticana: el polemista ha podido esta vez más que el estudioso» (p. 78)—.

Pero todo el mundo sabe —y el mismo Laín también— quién es ese locutor-crítico, cuál es su solvencia en achaques de filosofía y de teología, y cómo se «coló» o le dejaron «colarse» de contrabando para hacer esa llamada «crítica», ejemplar magnífico de polémica serena y de altura, sin mezcla alguna de infantilidad. Nos consta, además, que, si ha enviado copia escrita de ella a Laín, ha rehusado mandarla a quien tenía obligación de hacerlo, a pesar de habérsela reclamado repetidas veces, es decir, a la Editorial Herder, que, como distribuidora del libro, se lo había enviado para reseña. ¿Por qué? Procedimiento, todo él, que honra muy poco a quien lo ha realizado y a quien lo aduce y airea. Cuando se recurre a tales ardides, que no queremos calificar, es señal de que no se encuentran otros argumentos de mayor entidad, y de que la causa está perdida.

Y no vamos a contar más detalles del negocio, por respeto a los lectores y a los mismos «caballeros» que han intervenido en ese minúsculo «affaire».

Tampoco vale más la justificación que intenta dar de su ética intelectual. Quien sienta como norma «el inexcusable precepto pascaliano: para entender el sentido de un autor es preciso concordar *todos* sus pasajes contrarios», y se compromete a cumplirlo rigurosa y delicadamente (p. 59), carece de honradez y de seriedad intelectual si sólo se preocupa de *algunos* pasajes, según sus conveniencias. El que no haya dispuesto de

espacio y de tiempo para ocuparse de todos, porque lo necesita para ganarse la vida en otros menesteres (p. 78), sólo prueba que se da más importancia al estómago que a la inteligencia. Y el que se crea que algunos solos bastaban para su propósito (ibid.), es suponer a priori que el precepto pascaliano no tiene aplicación al P. Ramírez. ¿Por qué recordarlo, entonces? ¿Y por qué esa excepción, máxime cuando se trata de un juicio condenatorio?

Contrasta semejante conducta con la seguida por el P. Ramírez, que, como es notorio, no tiene espacio ni tiempo que perder, y que está muy lejos de la «*holgada calma*» que le cuelga Laín. No trabaja más, intelectualmente, quien más se agita, habla y gesticula, sino el que más estudia y más piensa. Un argumento *ad hominem*, que se vuelve contra quien lo esgrime.

Laín está viendo visiones en fuerza de su manía persecutoria. Esta llega hasta el extremo de decir con todo aplomo que el P. Ramírez «resueltamente afirma, *a manera de tesis*, que, según Ortega, Dios no existe, como tampoco existe el alma» (p. 77). Atribución, que le parece totalmente arbitraria y falsa.

Pero no se da cuenta —o no quiere dársela— de que Ortega escribió, aprobándola y recalcándola, esta frase que el P. Ramírez cita a continuación como comprobante de su aserto: «las más sabias y nobles teodiceas modernas son teodiceas sin Dios, como las más ciertas psicologías son psicologías sin alma» (*Catecismo para la lectura de una carta*, en «El Imperial» de 10 de febrero de 1910). La afirmación del P. Ramírez equivale exactamente a la de Ortega para todo el que sepa castellano y «sepa y quiera leer de buena fe». Ortega, que se preciaba siempre de estar en las avanzadas, compartía entonces «las más sabias y nobles teodiceas modernas», lo mismo que «las más ciertas psicologías». La taxativa afirmación falsa, *a manera de tesis*, resulta ser la de Laín.

Y está jugando con las palabras al rechazar airado el epíteto de católico *orteguista* para llamarse católico *catolicista*, por su propósito y afán de «buscar en la obra de Ortega y *por doquiera*, para hacerlo mío, *todo* lo que en ella sea o me parezca ser verdadero y valioso» (p. 79). Catolicismo, como se ve, que equivale a su idea de la comprensión, y que es tan antiguo como Adán. Lo han practicado y lo practican todos los hombres

honrados —intelectuales o no—, incluso el P. Ramírez. Pero ese *catolicismo* —o *totalidad*— no equivale al catolicismo religioso de la Iglesia católica ni mucho menos, sino que es algo esencialmente diferente. Según eso, Platón, Aristóteles, Cicerón y tantos otros de todos los tiempos y de todas las latitudes serían católicos o catolicistas.

Esto no es serio ni verdadero, sino pura confusión y sofistería. Como si alguien dijese que todos los nacidos en Teruel o en su provincia son verdaderos y auténticos toros.

Y lo más grotesco es que llama «maniqueos» a los que no comulgan con su infantil juego de palabras. ¡Cómo está el patio!

Al mismo afán del equivoco y de la imprecisión pertenecen el título de su malhumorada y anodina réplica, *Modos de ser cristiano*, y los numerosos ejemplos que aduce (p. 79). Pudiera multiplicarlos indefinidamente sin el menor esfuerzo. Pero una cosa es *el modo de ser cristiano* y otra muy distinta *el modo de ser de los cristianos*, o sea, *de los hombres que son a la vez cristianos*. Los hombres, que son juntamente cristianos, son muy diferentes entre sí, a través de los tiempos y de las latitudes. No hay dos hombres perfecta y completamente iguales en todo. Mas esa diversidad no afecta al cristianismo que profesan *como tal*, so pena de falsearlo, como sucede en las diversas sectas protestantes, en los cismáticos griegos y en otras sectas orientales; que no admiten todos los dogmas de la fe católica ni el Primado del Romano Pontífice. El verdadero y auténtico cristianismo se encuentra únicamente en la Iglesia católica. Admitir diversos modos de ser cristiano *como tal* igualmente verdaderos y auténticos, es destruir la unidad y la verdad de la auténtica Iglesia de Jesucristo. Tan auténticos y verdaderos cristianos serían los cismáticos griegos y los protestantes como los católicos.

Otra cosa son los diversos modos de ser hombres como hombres que viven su vida, que caben muy bien aún dentro de los hombres que son juntamente católicos. Diversidad que afecta o puede afectar a todo lo humano y a lo accidental o meramente circunstancial de ciertas prácticas o teorías más o menos relacionadas con la religión católica, pero que por eso mismo no pertenecen al cristianismo —o catolicismo— *como tal*, es decir, a su *esencia íntima*.

Los ejemplos que aduce Lain no prueban otra cosa. Disienten San Agustín y San Belarmino sobre cosas que no son de fe sino de libre discusión, y que, por tanto, no tocan a la esencia íntima del cristianismo o del ser cristiano como tal. Y lo mismo ocurre con las distintas estructuraciones o explicaciones de la teología griega —de los Padres griegos— y de la latina. Diversidad de especulaciones teológicas, no de fe. Como la diversidad que existe entre distintas escuelas teológicas del mismo occidente, que no implica diversidad de fe ni de ser cristiano auténtico.

Y con igual o mayor razón en lo que se refiere a las diversas liturgias, aun dentro del occidente o del oriente, y a los distintos modos individuales o colectivos de vivir dentro de la Iglesia —distintas Ordenes y Congregaciones religiosas, diferentes fisionomías de los santos—, aunque todos convengan en lo verdaderamente esencial y fundamental de la vida auténticamente cristiana.

Modos *accidentales* que no afectan ni mudan la *esencia íntima* del auténtico cristianismo. Pero la cambiarían y falsearían si, en lugar de buscar en primer término los bienes eternos y del alma —el reino de Dios y su justicia (Mt. 6, 33)—, se buscasen únicamente los bienes temporales y pasajeros de este mundo, como aconsejaba y practicaba Ortega en su reacción injusta y exagerada contra el P. Nierenberg.

El P. Ramírez se ha explicado sobre este punto con toda claridad y exactitud en su respuesta a Lain (*¿Un orteguismo católico?*, p. 100-105) y a Marías (*La zona de seguridad*, p. 162-169). No hay por qué insistir más sobre ello. Caben perfectamente diversos modos de ser —vivir, pensar, trabajar— de los hombres que son a la vez cristianos, no propiamente de ser cristiano como tal, es decir, en la esencia misma del ser cristiano: una fe, una esperanza, una caridad, unos sacramentos, una Iglesia, un solo Cristo, un solo Dios (Ephes. 4, 5; II Cor. 4, 13; Ephes. 4, 4; I Cor. 1, 12-13; 8, 6).

Yo creo —«comprendiendo» a Lain—, que él mismo conviene en ello, entendido de ese modo; pero su manera de hablar o de expresarse es equivoca y poco correcta. Se presta a que se entiendan diversos modos de cristianismo igualmente verdaderos y auténticos, o de la esencia íntima del mismo.

No. Laín no ha «comprendido» al P. Ramírez. Su réplica, agria y destemplada, no es una respuesta satisfactoria que dé en el blanco, sino un ovillo de equívocos y de inexactitudes —o de salidas por la tangente: no ha entrado realmente en materia—, con una dosis respetable de insinceridad. Una demostración palmaria de su derrota y de su impotencia para reaccionar eficaz y honradamente.

En el paroxismo de su irritación mal contenida, llega a decir: «soy español y amigo del juego limpio» (p. 82). ¡Cómo si nosotros y el P. Ramírez no fuéramos tan españoles como él! Pero si lo que han hecho él y sus amigos —incluso el «óptimo» locutor de Radio Vaticana— es juego limpio, venga Dios del cielo para decirnos lo que es un juego sucio. Y en estos juegos sucios parece que gustan regodearse, por resultarles «muy sabrosos» (p. 76).

No se los vamos a aguar ni a regatear. En cuestión de gustos no cabe disputa, aunque los haya que merecen palos. «Comprendiendo», pues, los suyos, les deseamos sinceramente que «les aprovechen».

Al mismo estado de ánimo responde, y a la misma altura está también, la bravuconada de que «no le faltarían pluma y argumentos» para examinar una a una todas las páginas y deshacer todos los argumentos del segundo libro del P. Ramírez (p. 83). Pero no se decide a ello, ni quiere decidirse (ibid.). ¡Qué lástima, no querer aprovechar esa ocasión tan a mano para «lucirse» y ser proclamado «campeón» en torneos orteguianos e intelectuales! Dicen que los que los canes ladran a veces de miedo.

Pero sabemos a ciencia cierta que todo eso y mucho más tiene completamente sin cuidado al P. Ramírez.

Únicamente añadiremos, para terminar, que el título de esta obra de Laín no es completo —le falta algo—, sino que debería redactarse así: *Ejercicios de comprensión y... de incomprensión*. La réplica a nuestra reseña y al segundo libro del P. Ramírez son ejemplos típicos de incomprensión y de juego sucio, aunque no fuese más que por haberla querido pasar de contrabando entre la mercancía más o menos limpia de otros ejercicios de comprensión.

A propósito del libro titulado: «¿Cómo ve usted al sacerdote? ¿Qué espera de él?» (*)

Aquí tenemos uno de esos libros que se sale de lo corriente. El título mismo lo hace interesante. Su lectura ya desde el principio despierta curiosidad. Está escrito por muchas y muy buenas plumas, cada una con su estilo y sus puntos de vista, pero con unidad —el libro— de tema, y, sobre todo, de objetivo por parte de los promotores de la obra, que se han lanzado a ella con entusiasmo y noble afán de prestar a la Iglesia y a las almas un servicio. Es de desear que lo consigan. Ello no obsta para que pueda uno manifestar su opinión de disconformidad en algún aspecto.

Hoy más que nunca se habla de apostolado, de la necesidad de intensificarlo, de las condiciones que debe reunir para su mayor eficacia. Que la vida ministerial sacerdotal ha sufrido profundas transformaciones, es algo que todos lo estamos viendo. A nadie puede extrañar de que a tiempos nuevos y difíciles como los nuevos, correspondan métodos en parte nuevos y más eficaces. ¿Qué vamos a objetar? A poco que reflexionemos, nos daremos cuenta de que se hace precisa una renovación. La historia de veinte siglos de vivencia de la Iglesia, a través de situaciones bien difíciles, nos demuestra que nunca le ha faltado el sentido de renovación y de adaptación, y que ha sabido imponerle siempre que lo juzgó necesario. Es madre la Iglesia que, por serlo, está pendiente de todo lo que pueda estorbar o favorecer el bienestar espiritual de sus hijos. Y en este sentido podemos vivir bien tranquilos todos de que, sin necesidad

(*) Edic. «Sigueme», Salamanca, 1958.

de acudir a pedir pareceres, ni ayudas, ni orientaciones, cualquier situación —por difícil que sea— se resolverá mediante la intervención oportuna y directa de la Iglesia.

Yo creo que todos, quien más, quien menos, coincidimos en afirmar la necesidad de rectificar, de modificar, de renovar y, en casos, de suprimir. Puede ser que, por no tener en cuenta las necesidades de las almas de ahora y del ambiente en que viven —motivado por mil influencias de los tiempos—, nos hayamos descuidado, incurriendo en defectos que, de no poner remedio, lleguen a esterilizar, en parte al menos, nuestros afa-nes de apostolado. De todos modos lo mejor es andar con cautela y puntualizar para no llegar a exageraciones: que exo-geración sería, en efecto, afirmar, de modo más o menos ve-lado, que todo o casi todo está mal en la actuación del sacer-dote español, que hay que cambiar casi radicalmente de mé-todos y de táctica, que nos hemos estancado, que se hace in-dispensable el *modernizarse*. Parece que no, pero de herho —da-da la gravedad de la situación del mundo de las almas y, te-niendo en cuenta también la sinceridad de todos, lo mismo de los que trabajan por obligación de apostolado, como de los que tratan de orientarlo— resulta bien difícil mantenerse en justo y ponderado equilibrio. Bien pudiera suceder que, en muchas de las plumas que escriben, a la palabra *modernizarse*, —hoy tan en boga— se le dé un sentido poco ortodoxo.

Hechas estas sencillas observaciones, expongo mi opinión so-bre el libro que nos ocupa. No hay en mi ánimo ni de censurar, ni de polemizar.

Se recogen en él juicios, en su mayoría, de seglares —perso-nas todas muy dignas y de auténtica solvencia moral y religio-sa— sobre el sacerdote español y su apostolado en estos tiem-pos. En líneas generales, es deber, en obsequio a la verdad, no regatear elogios. Los juicios emitidos en respuesta a la invi-tación son coincidentes en lo que es y debe ser siempre esen-cial: el sacerdote ha de presentarse ante el mundo como modelo viviente de santidad. Satisfacción íntima y muy íntima nos produce esa exigencia casi unánime de todos los consultados. Este elogio, sin embargo, no significa que suscribamos todas las demás afirmaciones. La lectura del libro nos hace tropezar a veces con algunas que merecen un comentario. Afirmaciones hay que dejan una profunda sensación de disgusto, provocado

por inexactitudes, que no me atrevería a llamar tendenciosas, pero sí lamentables, y muy lamentables, respecto a lo que ha de ser el sacerdote español y su actuación en estos tiempos. Llama poderosamente la atención y, si he de decir verdad, no acabo de salir de mi asombro, el que se haya permitido e insertado el juicio de algunos. Prefiero que sea el lector el que juzgue directamente.

Persona tan conocida y acreditada como el Sr. García Escudero se nos ha manifestado de un modo tan fuera de lo que de él se podía esperar, que no sabe uno cómo interpretar algunas de sus afirmaciones. Juzgue el lector: «Nuestros sacerdotes son moralistas, casuistas, legalistas y formalistas. Es lo que les pedimos sus fieles burgueses de hoy. El hombre de mañana les reclamará —les está pidiendo ya— más amor que prudencia, más conocimiento de su tiempo que de las Humanidades, más Evangelio que Teología, más sencillez que sutileza». Suponiendo absoluta sinceridad en las palabras y que se hayan escrito sin ulterior intención, resulta extraño tal confusión de ideas. ¡Cuánto mejor hubiera hecho pidiendo, en bien de todos —sacerdotes y seglares—, más amor y más prudencia; más conocimiento de su tiempo y más de las Humanidades; más Evangelio y más Teología; más sencillez y más sutileza. No se explica por qué habrá querido ver el Sr. Escudero oposición entre cosas que de suyo no sólo pueden conjugarse maravillosamente, sino que están llamadas a completarse. Destaquemos otra frase del señor Escudero: «Más religión que piedad». Donde dice así, sería más exacto decir: Más religión y más piedad. ¿Qué inconveniente puede haber en ello? Santo Tomás afirma expresamente que religión y piedad son dos virtudes que no pueden oponerse ni estorbarse en su ejercicio. Y, por fin, cito otra frase: «El catolicismo no es piedad, sino vida». El catolicismo es vida y es también piedad.

En la encuesta interviene también otro señor, escritor de renombre, verdadera eminencia en lo *suyo* —D. Gregorio Marañón—, que haciendo gala de su habitual elegancia, al lado de un caluroso elogio, deja como flotando ciertas retinencias que no se sabe cómo calificar. Dicho señor, en muy pocas palabras, que tienen en él todo el mérito de bien pensadas, dice demasiado. La respuesta del Sr. Marañón es breve y precisa. Por eso me voy a permitir transcribirla literalmente: «Mi que-

rido amigo: He recibido su invitación para responder a la inteligente pregunta que propone a algunos españoles. Perdona que no contestara. Yo veo a los sacerdotes jóvenes con absoluto optimismo y espero mucho de ellos, todo lo que supone la grave situación de las conciencias españolas. Pero déjeme con esta sola afirmación. Si añadiera algo a esto tan consolador, tendría que ser sombrío y pesimista, y estoy decidido a no contribuir al entenebrecimiento de nadie, ni siquiera con la insignificante opinión mía. Sirvan estas líneas de cordial saludo». Todo esto suena en nuestros oídos como a algo de censura en que parece se pretende envolver al clero español de nuestros tiempos, que, al fin y al cabo, no debemos olvidar está integrado también por la Jerarquía. Lo procedente en el caso del Sr. Marañón hubiera sido, o exponer con más claridad su pensamiento, para saber a qué atenernos, o haberse callado totalmente. Yo le disculpo, en este caso, pensando que por delicadeza no supo declinar la invitación.

Terminada la lectura, hecha con detención, pensando y pensando bien las cosas, confieso que he sentido pena al observar que hayan de ser precisamente los seglares —invitados no oficialmente, pero casi oficiosamente por sacerdotes— los que tengan que venir a decirnos lo que debemos ser y hacer, cómo hemos de portarnos en nuestra tarea de apostolado; lo que, acaso, está mal hecho; cuáles son nuestros defectos. Se me ocurre preguntar: Los promotores de esta especie de encuesta, ¿han medido bien el alcance, la oportunidad, la eficacia de este pulsar la opinión del seglar, para darla a conocer públicamente?

Además, puestos ya a hacer algo, lo más acertado hubiera sido pulsar más opiniones, no concretándose a un sólo sector. El que la casi totalidad de los invitados a responder, pertenezcan al sector intelectual o literario, hace que el libro no refleje, ni mucho menos, un estado general de opinión en España. Hubiera sido ciertamente muy interesante —de haber podido hacerlo— saber cómo responderían a las mismas preguntas otros sectores de opinión, no intelectuales, pero con el mismo derecho a opinar y a exigir. Hubiera sido curioso saber qué piensa —en relación con la pregunta propuesta— el obrero, el empresario, el ingeniero, etc. Lo menos importante sería el lenguaje sin estilo, ni elegancia. La elegancia de la sinceridad hubiera reemplazado con creces a la elegancia del saber y de la litera-

tura. Tales juicios nos proporcionarían datos muy aprovechables. No creo que todos estén conformes con la encuesta, pues es improcedente en sí misma mirada. Y ya que se decidieron a hacerla, es pena que los promotores hayan querido ceñirse tan rígidamente a ese sector de intelectuales y literatos.

En el prólogo ya se advierte que el libro no es de completa novedad, sin que eso le reste mérito. La encuesta se ha llevado a cabo en Francia y Alemania. Y no tiene por qué parecernos mal que en esos países lo hayan hecho. ¡Allá ellos! Nosotros nunca debiéramos perder de vista que estamos en España y que somos españoles. Al expresarme así, no pretendo, ni mucho menos, afirmar que todo lo nuestro, por el mero hecho de ser nuestro, sea lo mejor y que todo vaya bien, y que nada necesite cambiarse. Acaso lo necesite. Pero pienso: En último término, ¿quién soy yo, aunque sea sacerdote, para enjuiciar abiertamente, en plaza pública, los modos de actuar, en el apostolado, de los demás? De modo que no puedo ni debo yo, sacerdote, hacerlo abiertamente, para que todos lo sepan y se enteren, y ¿ha de poder hacerlo un simple seglar, invitado por mí? ¿No resulta un verdadero contrasentido?

En resumen, no me parece oportuna la invitación hecha así, sin limitaciones y dejando en entera libertad para manifestarse. Los promotores de la encuesta nunca debieron renunciar a la *gravísima obligación* de enjuiciar o de aclarar, o de corregir y hasta de suprimir lo que no estuviera del todo correcto y exacto. Tal como se nos presenta el libro puede hacer mucho bien, pero también bastante mal. Con la salvedad indicada ganaría en interés y eficacia. Ese ha sido el gran error de los promotores de esta encuesta pública: haber dejado en libertad al seglar para manifestarse y haber ellos renunciado, absurdamente, a la misma para dejarlo pasar todo. Postura de comodidad y de responsabilidad. ¿Quién no ve los inconvenientes de esto? Por todo lo cual, me permito dudar sobre la oportunidad de tal encuesta, o como quiera llamársela, con participación de los seglares.

El seglar podrá saber mucho y muchas cosas, pero por su condición de seglar y nosotros, por la nuestra de sacerdotes, de suyo tan por encima de todo y de todos, no creo sea necesario descender tanto —conste que no es intención hacer de menos a nadie, pues para mí son muy dignas y competentes las

personas seglares que han respondido a la invitación— hasta pedirles parecer, y que sean los que señalen defectos y den normas a seguir. Eso, jamás. Cada uno, en su puesto.

Una última observación, antes de terminar, para dejar bien claro mi pensamiento. A fuer de sincero, pienso que el que un seglar, escritor o no escritor, por su cuenta y riesgo —siempre que lo haga con recta intención y verdadero celo—, venga a señalar defectos y proponer orientaciones, en lo que se refiere a la vida y actuación del sacerdote, puede hacerlo; está en su derecho. El error ha estado en que sean sacerdotes los que pidan al seglar que opine, que diga —para que todos le oigan y le lean y sepan—, qué es a juicio suyo, qué debe ser el sacerdote y lo que se precisa cambiar en el apostolado de la Iglesia Española. Personas pudiera haber que interpretaran esta invitación pública en el sentido de que la Iglesia española necesita que el seglar señale a su actuación normas directivas. No parece sino que no tenemos quién nos diga con autoridad, quién opine con garantía y quién nos dirija con seguridad. Para ello está Roma y, en España, su Jerarquía.

FR. ANTONIO DEL RIEGO, O. P.

BIBLIOGRAFIA

K. RAHNER, S. I., *Écrits théologiques*, T. I: *Dieu dans le Nouveau Testament. Problèmes actuels de christologie*. Traduits par J.-Y. Calvet et M. Rondet, S. I., Bruges, Desclée de Brouwer, 1959. 192 págs. Fr. b. 96.

Este es el primero de una larga serie de fascículos, en los cuales la casa Desclée piensa ofrecer al público de habla francesa los tres gruesos volúmenes de *Escritos Teológicos* del P. K. Rahner. De estos Escritos se dice en general que son luminosos y estimulantes a la investigación teológica. Un medio para que la teología no se repita semi-mecánicamente, sino que se convierta en luz y vida del que la hace y del que la lee. Meta evidentemente laudable y merecedora de los más vigorosos esfuerzos.

Pero si confrontamos la obra, tal como se nos presenta, con los propósitos enunciados, será difícil descubrir una efectiva adecuación. Es indudable que el P. Rahner posee la virtud de percibir y poner ante la consideración de sus lectores los más variados aspectos, bajo los cuales puede ser considerado un problema y en los que quizá los mismos profesionales de la teología no siempre reparan. Es un mérito indiscutible. Convendrá, sin embargo, no sobreestimarlo, porque el P. Rahner, llegado el momento oportuno, sabe eludir las preguntas que se agolpan en la mente, advirtiendo al lector que los problemas insinuados no pueden, entonces, ser objeto de un estudio directo, ni de respuestas precisas (véase, por ejemplo, páginas 155-156 y 159). Con todo, sigue en pie que el método expositivo del P. Rahner tiene el mérito de estimular la curiosidad intelectual del lector e impulsarlo a una mayor penetración de la doctrina.

El fondo doctrinal de la obra, que ahora presentamos, puede ser bastante exactamente caracterizado por dos notas, una positiva y otra negativa. Positivamente descuella y es muy de estimar la amplia base escriturística que el P. Rahner busca como punto de partida de sus especulaciones; en este aspecto no cabe duda que sobrepasa con mucho el común de los estudios teológicos acerca de los temas que aquí se tratan. Pero esta nota positiva y de indudable mérito queda en gran parte oscurecida por la otra negativa, que es una oposición tenaz, aunque comedida en las formas, hacia la teología tradicional, como se aprecia sobre todo en la segunda parte, o sea, en los *Problemas actuales de cristología*. No pocas afirmaciones del P. Rahner son desconcertantes y, en ocasiones, hasta resultan

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se les envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la sección de *Libros Recibidos*.

indignantes; y esta impresión no se amortigua, antes bien se refuerza, con la diplomática finura de que se sirve el autor para sus ataques. Según el P. Rahner, la teología tradicional acerca de la encarnación falla en casi todos los puntos fundamentales; no explica bien la misión mediadora de Cristo (cf. p. 124 ss.); no salvaguarda suficientemente toda aquella autonomía de la naturaleza humana que es necesaria para la redención de la humanidad (cf. p. 127 ss.); la idea que ordinariamente se tiene de los términos «persona-naturaleza», implica un interno peligro de caer en monotelismo (cf. p. 129 ss.), etc., etc. No sería fácil acumular más y mayores acusaciones en menor espacio. Pero, ¿contra quién van en realidad estas acusaciones? Nosotros pensamos que se vuelven contra su propio autor y que cuando se quiere tomar las cosas tan por lo trágico hay peligro de caer en el ridículo. Pasamos por alto otros muchos problemas que podrían plantearse acerca de estos *Problemas actuales de cristología*.

En la primera parte, o sea, en lo relativo a *Dios en el Nuevo Testamento*, se podrían espigar también no pocas cosas. Baste indicar esta idea verdaderamente original (!) del P. Rahner, para quien Dios, tal como lo demuestra la teología natural, es «materialmente» —si se permite esta expresión no empleada por el autor— Dios Padre, no el Hijo ni el Espíritu Santo, porque la teología natural demuestra la existencia de un primer principio inderivado de cualquier otro y ese primer principio, como sabemos por teología, es solamente Dios Padre, pues el Hijo y el Espíritu Santo no tienen razón de principio primero improcedente, sino que proceden realmente del Padre (cf. p. 89 ss.).

Fr. A. Bandera, O. P.

XVII Semana Bíblica Española (24-28 Sept., 1956), *Géneros literarios en los Evangelios. Otros estudios*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1958. XVIII+315 págs.

El Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid recoge, en éste magnífico volumen, los trabajos presentados en la XVII Semana Bíblica Española celebrada entre el 24-28 de Sept. 1956. Se abre el libro con el Discurso Inaugural del Excmo. y Rvdmo. D. Leopoldo Eijo Garay, Director del Instituto «Francisco Suárez», en el que presenta la materia escogida para ser discutida en la Semana, y da la razón de su elección.

Viene a continuación la primera serie de trabajos que estudian los géneros literarios en los Evangelios. El primero de estos trabajos es del P. Claudio Gancho Hernández, O. F. M., *Las citaciones del A. T. en los Evangelios Sinópticos y en los Rabinos*, en el que examina las citaciones explícitas que los autores de los Sinópticos hacen del A. T., tratando de captar, mediante ellas, el modo de proceder de los Sinópticos en esta materia. Sigue la ponencia de D. Salvador Muñoz Iglesias. Pbro., *Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes*, que estudia los posibles parentescos y dependencias que pudiera haber entre el Evangelio de la Infancia y la infancia de los héroes, desde el punto de vista de los géneros literarios. El tercer trabajo es debido a la pluma de D. Antonio G. Lama-

drid, Pbro., *Género escatológico apocalíptico en los Evangelios*, en el que el autor se esfuerza por buscar una solución, en la interpretación del sermón escatológico y de los pasajes con él emparentados, mediante un género literario especial. El último trabajo, sobre los géneros literarios es del P. Juan Leal, S. J., *El género gnómico en los Evangelios*, en el que concluye afirmando que Jesucristo se sirvió del género gnómico en su predicación; y que sus sentencias gnómicas en cuanto a la forma interna y externa están calcadas sobre los moldes de los libros sapienciales del A. T., aunque se distingue de ellos por la profundidad de sus pensamientos. Si bien los Evangelios como tales, no pertenecen al género gnómico, tienen secciones que entran dentro de este género.

En una segunda sección se recogen *Otros estudios* sobre diversos temas. El primero es del P. José Ramos García, C. M. F. (+), *Un principio hermeneútico del Doctor Máximo*, en el que estudia el principio exegético de San Jerónimo: «Quando ad intelligentiam provocamur, mysticum monstratur esse quod dictum est», que se limita al caso en que se nos invita a escudriñar un sentido más profundo, que el que a primera vista parece arrojar el texto. Otro trabajo es debido al P. Isidoro Rodríguez, O. F. M., *Consideración filológica sobre el mensaje de la Anunciación* (Lc. 1, 26-38); en él examina el autor las palabras dirigidas por el ángel a María: «Alégrate, llena de gracia, el Señor es contigo». La tercera ponencia del P. Marciano Villanueva, C. M. F., *Nueva controversia en torno al voto de virginidad de Nuestra Señora*, expone los argumentos en que se basan los negadores del voto de virginidad de María, y su fuerza probatoria desde el punto de vista bíblico. Sigue un estudio de D. José M.^o González Ruiz, Pbro., sobre *¿Un celibato apostólico?* (1 Cor. 7, 25-38), en el que investiga el sentido de éste pasaje de la 1.^a a los Cor. Y, finalmente, el P. Alberto Colunga, O. P., *El cielo nuevo y la tierra nueva*, se propone estudiar el fin que le está reservado al mundo material, es decir a los cielos y a la tierra, en la consumación del mundo. ¿Serán perfeccionados y transformados?...

El conjunto de trabajos presentados es de gran riqueza escriturística y teológica. Y una vez más manifiestan la gran importancia y profundidad que están adquiriendo en España los estudios bíblicos. La presentación del volumen es magnífica.

Fr. José Salguero, O. P.

TH. MULDOON, *De Deo creante et elevante*. Romae, Officium Libri Catholici, 1959. XVI + 418 págs.

Es éste el tercer tomo de *Theologiae dogmaticae praelectiones* que el autor —profesor y decano de la Facultad teológica de Sidney— viene publicando para sus alumnos preferentemente.

Al primer contacto con esta obra se advierte la habilidad del autor en el manejo del latín, su afición y elevadas cualidades especulativas y la firme decisión en proponer y defender la doctrina que cree acertada. Esta decisión en ninguna parte quizá aparece mejor que en su postura frente al tomismo y molinismo en la cuestión del concurso de Dios con las crea-

turas. Muldoon desecha ambos sistemas casi por igual para acogerse a lo que él considera doctrina personal de Santo Tomás, que consiste sustancialmente en admitir la premoción física y negar la predeterminación como incompatible con la libertad de las criaturas (cf. págs. 224-282). La idea no es original de Muldoon. Por nuestra parte nada tenemos que oponer a la convicción en que muestra vivir acerca de tema tan importante.

El contenido doctrinal de la obra es, por lo general, de hondura especulativa, por más que a veces ciertas materias deban ser expuestas con excesiva brevedad. Una cosa hay, sin embargo, que causa impresión poco agradable. Es el criterio un tanto arcaico del autor en cuestiones que modernamente preocupan a casi todos los hombres cultos, como son las relativas a los orígenes de los vivientes y en particular del hombre. Entre la superficial ligereza del que da por buena y demostrada cualquier hipótesis científica, fantaseada a base de un caso singular o sin base ninguna, y el hermetismo de quien se resiste a aceptar los hechos demostrados y considera peligrosos los cauces que el mismo Magisterio de la Iglesia permite a la investigación, hay un justo medio razonable que parece ser el que por instinto debían adoptar los manuales de enseñanza teológica. El autor de la presente obra propende con exceso a eliminar cualquier forma de evolucionismo antropológico *en nombre de la fe* (cf. págs. 109-134). La fe, como enseña la encíclica *Humani generis*, excluye el evolucionismo materialista, que considera a todo el hombre, en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo, como producto de una evolución ciega y necesaria; exige, además, mucha cautela en cuanto a la afirmación de un evolucionismo que, dirigido por Dios, diese origen al solo cuerpo humano. Pero no se puede afirmar que la fe, tal como hoy conocemos su contenido, excluya ciertamente esta forma de evolucionismo parcial y mitigado. De aquí tampoco se sigue, ni mucho menos, que la fe afirme semejante evolucionismo. Simplemente estamos ante un problema, cuya solución todavía no es clara, y, por consiguiente, no se puede imponer ninguna en nombre de la fe.

Al hablar del origen de la primera mujer, Muldoon se expresa así: «Hoc saltem ex illa narratione [genesíaca] tenendum est, Deum nempe corpus primae mulieris immediate formasse ex parte desumpta a corpore Adami. Quod quidem nuperrime confirmavit Pius XII in allocutione ad Academicos supra citata. Nulla insuper adest ratio dubitandi quin pars illa esset *costa* [subrayado del autor] Adami» (pág. 134). Y poco después añade: «Iure igitur theologi generatim docent hanc veritatem, saltem quoad substantiam facti, mulierem scilicet ex viro formatam esse, *ad fidem catholicam* [subrayado del autor] pertinere» (pág. 135). Convendría moderar estos juicios.

Fr. A. Bandera, O. P.

M. FLICK, S. I. e Z. ALSZEGHY, S. I., *Il Creatore. L'inizio della salvezza*. Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1959. 470 págs. 2.200 l.

En esta obra se acusa poderosamente una nueva tendencia —que en realidad es retorno a lo clásico— sobre la manera de exponer la materia que ordinariamente contienen los manuales en su tratado *de Deo creante*

et elevante. Ocurre no raras veces —y de ello se lamentan los autores en la introducción general— que las verdades relativas a Dios creador y a sus múltiples relaciones con el mundo son estudiadas, incluso en manuales teológicos, con el criterio propio de la filosofía, de manera que la creación queda reducida a la condición de un simple prenotando filosófico. De este modo el tratado *de Deo creante et elevante* pierde su interna unidad; no es un tratado teológico, sino el agregado resultante de juntar unas cuantas verdades filosóficas con otras teológicas. Semejante concepción no puede menos de ser perjudicial tanto para la enseñanza como para el aprendizaje de estas materias.

Los autores de esta obra se han dado cuenta del escollo y han procurado sortearlo, elaborando un tratado auténticamente teológico, en el cual todas las verdades son enfocadas y expuestas según una perspectiva sobrenatural es decir, en cuanto que se orientan y dicen relación a la elevación sobrenatural y visión beatífica de las criaturas racionales. El subtítulo de la obra —*L'inizio della salvezza*— hace destacar poderosamente la idea que anima todo el tratado.

Además de este singular acierto en el enfoque, la obra posee también otras relevantes cualidades, como es, por ejemplo, el esmero puesto en la declaración de los argumentos de autoridad, muy especialmente en lo relativo a la Sagrada Escritura y al Magisterio de la Iglesia. En particular queremos destacar la amplitud y acierto con que los autores estudian el problema de la finalidad del mundo, corrigiendo algunas afirmaciones corrientes, pero poco afortunadas, acerca de la materia (cf. págs. 138-163).

A todas estas bellas cualidades internas se une la elegante presentación y una cuidada bibliografía, que en cada caso da la referencia de la última novedad editorial acerca del tema estudiado. Una buena obra, honra de la colección «Nuovo corso di Teologia Cattolica», en que se publica.

En gracia de una plena objetividad no queremos dejar de proponer alguna posible mejora, que puede afectar incluso a la idea fundamental del tratado, es decir, al aspecto teológico de la causalidad divina sobre el mundo. Las realizaciones en este punto concreto pueden avanzar considerablemente más allá de la meta conseguida por los autores en esta obra. No basta decir y probar que Dios creó el mundo para que sirviese al hombre de morada y de medio para conseguir su fin sobrenatural. Es preciso avanzar más y poner de relieve la diversa modalidad de la causalidad divina natural y de la sobrenatural, el modo diverso como Dios produce los seres naturales y los sobrenaturales. Así resultaría mucho más patente que el tratado teológico acerca de la creación no es un simple calco o duplicado de lo que se enseña en teodicea.

Nos da la impresión de que los autores sufren un poco la fascinación del concepto de historia. Lo histórico aparece efectivamente con frecuencia a través de la obra (véase, por ejemplo, pp. 15-16, 23, 89). A nuestro juicio, convendría precisar hasta qué punto las verdades de que aquí se trata pueden ser incluidas en la categoría de verdades históricas. Seguramente sería mucho más exacto apelar al concepto de metahistoria y mejor aún quedarnos con el tradicional concepto de teología, que unifica y especifica todas las verdades pertenecientes a la ciencia sagrada.

Un poco nos ha extrañado que en un manual sobre la creación se omita por completo la doctrina relativa a los ángeles. En la p. 33 se dice que Dios conserva su dominio sobre los ángeles malos y ésto es lo que nosotros hemos visto acerca de tan excelentes criaturas como son los ángeles. Nuestra extrañeza se acrecienta al pensar que un estudio detenido sobre los ángeles hubiese contribuido no poco a hacer más perceptible la idea de distinción entre un estudio filosófico y otro teológico acerca de la creación.

Fr. A. Bandera, O. P.

Estudios Marianos. Tomo XVIII: *Maria y la Iglesia*. Madrid, Estudios Marianos, 1957. 406 págs. 100 ptas.

Las discusiones de los Mariólogos hoy día giran en torno a las relaciones entre María y la Iglesia. El presente Volumen de *Estudios Marianos*, que recoge los trabajos de la XVI Asamblea de la Sociedad Mariológica Española celebrada en el Santuario de Nuestra Señora de Aránzazu, está dedicado también al mismo tema.

Después de un estudio del Dr. LAURENTINO M.^e HERRAN, lleno de erudición, sobre símbolos y tipos y su equivalencia conceptual (pp. 11-53), vienen dos resúmenes de la bibliografía extranjera. El R. P. DOMICIANO FERNANDEZ, C. M. F., en un trabajo serio y documentado, compendia y critica acertadamente las principales ideas de la Mariología alemana contemporánea sobre el tema (pp. 55-107); y el R. P. CRISOSTOMO DE PAMPLONA, O. F. M. Cap., hace lo mismo con la bibliografía francesa (pp. 109-127).

El estudio directo del tema tiene dos partes: una sobre las relaciones de María y la Iglesia según las fuentes de la revelación, y otra según los principios de la Mariología. El R. P. MAXIMO PEINADOR, C. M. F., estudia estas relaciones en la Sagrada Escritura (pp. 127-155), concluyendo que tienen en ella un sólido fundamento. Este trabajo lo completa otro del R. P. ALFONSO RIVERA, C. M. F., sobre el sentido mariológico del Cantar de los Cantares (pp. 157-167). Las ideas de los Santos Padres acerca de estas relaciones de María y la Iglesia las recogen en sendos artículos los RR. PP. FRANCISCO DE P. SOLA, S. J., y JESUS SOLANO, S. J., especialistas en la materia: aquél, en los Padres Orientales (pp. 169-186); y éste, en los Padres Occidentales (pp. 187-206). Como complemento de esta parte positiva, el presente volumen recoge también otros tres trabajos particulares de tipo histórico: uno del R. P. JOSE MARTIN PALMA, Canónigo, sobre María y la Iglesia en Juan de Segovia y Juan de Torquemada (pp. 207-230); otro del R. P. ISIDORO DE GUERRA LAZPIUS, O. F. M., sobre la Virgen Santísima como cabeza secundaria del Cuerpo Místico en la Mariología de Carlos del Moral (pp. 231-258); y otro del R. P. JOSE M.^e CANAL, C. M. F. sobre las relaciones de María y la Iglesia en los escritos de San Antonio María Claret (pp. 259-270), en cuyo conocimiento parece estar especializado.

El trabajo del R. P. Isidoro de Guerra Lazpiur, además de los defectos propios de su concepción escotista sobre el fin de la Encarnación, tiene otros varios que deben ser resaltados. 1) No se da cuenta que el concepto de *cabeza secundaria*, que reclama para la Santísima Virgen (pp. 234, 235,

239), es en sí mismo contradictorio, pues importando el concepto de cabeza *prioridad, originalidad, principalidad*, tan contradictorio es que haya en un mismo organismo y bajo un mismo aspecto *dos cabezas*, o una cabeza *secundaria*, como que en una misma serie haya *dos primeros*, o un *primero segundo*. 2) Si María es, como él mismo afirma (p. 238), miembro distinto de la Cabeza, ¿cómo puede ser cabeza? ¿Qué otro miembro distinto de la cabeza, por excelente que sea, es también cabeza? 3) Por eso, para probar que María es cabeza, aunque secundaria, no basta que influya realmente en los otros miembros; se requiere que ese influjo sea *primario, fontal, originario*, en el orden en que es cabeza. Si no se prueba esto, se probará que es Madre, Corredentora, Mediadora, pero no que es cabeza. 4) Decir que somos *miembros* de María, o que su gracia es *capital* (p. 257), parece que va contra el sentido cristiano, que nos dice que somos *hijos* de María y que su gracia es *maternal*. Por lo mismo decir que María es cabeza secundaria del Cuerpo Místico no redunda en su alabanza (p. 258), sino en su negación, pues introduce en Ella la contradicción. 5) La gracia de María no es la más perfecta en absoluto (pp. 242, 250), pues ésto es prerrogativa de la de Cristo. En la página 248 parece decir que es la más perfecta que *una simple criatura* puede recibir; pero aún así es inadmisibles tal perfección, pues niega la posibilidad de su crecimiento. 6) Tampoco se puede admitir que la divina Maternidad de María sea *formalmente* santificante (p. 249).

Cuanto al estudio de las relaciones de María y la Iglesia, según los principios de la razón teológica, el Dr. D. Juan M. Cascante, Pbro., replantea y soluciona el problema de una manera nueva (pp. 271-299). Es un trabajo profundo, claro y bien cimentado en las demás verdades de la Mariología. Su solución, seria y avanzada, es plenamente admisible. Pero nos parece que la cuestión de si María pertenece o no a la Iglesia considerada como distinta de Cristo, aún es susceptible de una mayor precisión. Esto nos parece que está mejor expresado en la página 298, cuando dice: «Así creemos sucede con María, tiene Ella unas relaciones íntimas con Jesús que la sitúan por encima de todos los demás miembros, pero por otra parte, se halla también estrechamente vinculada al cuerpo, conservando de común con él, la pasiva recepción de los beneficios de gracia que le comunica la Cabeza, Cristo».

El R. P. SIXTO GONZALEZ, O. P., estudia la maternidad espiritual de María y la maternidad de la Iglesia (pp. 301-319). Es un trabajo claro y profundo; pero nos parece que no actualiza todo el contenido de su argumentación al decir que la maternidad espiritual de María y la paternidad de Dios sobre nosotros no son más que *metafóricas*. Cuando llamamos a Dios *Padre nuestro*, ¿expresamos este concepto de la misma manera que cuando decimos que está *irritado*? Creemos que confunde *lo imperfecto* con *lo metafórico*.

Por último, el R. P. BASILIO DE SAN PABLO, C. P., analiza los diversos momentos en que María aparece como Madre de la Iglesia (pp. 321-350), y el R. P. BERNARDO G. MONSEGU, C. P., en un trabajo *minimista* y algo desorientado, que desdice de los demás, trata de la Iglesia como potestad y de la potestad de María en la Iglesia (pp. 351-369).

Comparados con los trabajos realizados en el extranjero, los Mariólogos

españoles, aunque no en erudición, los aventajan en solidez y penetración del tema. Sus posiciones son más avanzadas y más sólidas. Por eso merecen una sincera alabanza. Su labor investigadora contribuye una vez más, positivamente, al esclarecimiento del misterio de María.

El volumen recoge también otros dos trabajos de tema libre: uno del Dr. TARSICIO HERRERO DEL COLLADO, Canónigo, sobre la Inmaculada en el Beato Juan de Avila (pp. 371-380); y otro del R. P. ISIDORO RODRIGUEZ, O. F. M., titulado, *Consideración literario-musical sobre la "Salve Regina"* (pp. 381-401).

Fr. Manuel G. Bueno, O. P.

J. BRINKTRINE, *Die Lehre von der Gnade*. 260 págs. DM 14 y 16.—*Die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung*. 280 págs. DM 15'50 y 18'50. Pa-derbon, F. Schöningh, 1957 y 1959.

Tenemos el gusto de presentar hoy dos nuevos volúmenes de este excelente manual de teología dogmática. En ocasiones anteriores hemos anunciado ya los volúmenes relativos a Dios Uno, a Dios Trino y a la creación. El juicio de conjunto que aquellos volúmenes nos merecieron viene a ser ampliamente confirmado por los que ahora tenemos a la vista.

Admiramos en Brinktrine un perfecto conocimiento de Santo Tomás y una fidelidad nunca desmentida a su doctrina, cualidades que no suelen abundar en obras de este género. Con esto ya queda dicho el juicio que nos merece su doctrina, tanto en el volumen dedicado a la gracia, como en el consagrado a la encarnación. Es una doctrina en que brillan las relevantes y conocidas dotes de Santo Tomás: orden, claridad, precisión, vigor argumentativo, perfecta coherencia y armonía de las diversas partes entre sí. En cuanto a información positiva —sobre el origen y sentido de las controversias, errores, argumentos de autoridad—, Brinktrine demuestra tener conocimientos amplios y seguros. Este aspecto tan importante en una obra dogmática es particularmente apreciable y estimable en el volumen dedicado a la encarnación, al cual se incorporan con gran competencia y seguridad las últimas adquisiciones de la investigación histórica acerca de los numerosos temas cristológicos que modernamente atraen la afición de los eruditos. No se pueden leer, por ejemplo, las páginas dedicadas al nestorianismo, monofisismo, monotelismo, etc., sin experimentar una fuerte impresión de modernidad.

Difícilmente se encontrará un manual dogmático moderno, elaborado por un solo autor, que pueda compararse con el de Brinktrine. Quien sea capaz de apreciar las terribles exigencias de la especialización moderna, podrá comprender el esfuerzo del autor para juntar la seria exposición especulativa de temas tan diversos con la atención al último detalle de la historia de la teología. Sólo deseamos que la obra llegue pronto a feliz remate.

Fr. A. Bandera, O. P.

ROBERT BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XII siècle*. Louvain, Nauwelaerts, 1958. 390 págs. 390 fr. b.

Gracias a numerosos trabajos de sabios investigadores de la Edad Media, que no vamos a citar aquí, la primera mitad del siglo XII nos es bastante bien conocida, por lo menos en líneas generales. Extremadamente interesante se nos revela todo ese siglo que marca un período muy brillante en la historia del pensamiento occidental y muy particularmente de la teología católica. Efectivamente, en él se echaron las bases del método escolástico y se prepararon las grandes síntesis filosóficas y teológicas del siglo XIII, al organizar la enseñanza en las escuelas, que dieron origen a las primeras universidades. El profesor Roberto Blomme, abundando en el estudio detallado de la problemática contemporánea, cree encontrar ciertos paralelismos con la que constituyó la preocupación de los escritores del siglo XII. En su disertación magistral señala las líneas fundamentales de la doctrina del pecado tal como fue enseñada en las escuelas de dicho siglo XII antes del *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo, y específicamente en la escuela de Anselmo de Laon y de Guillermo de Champeaux, en la de Pedro Abelardo y en la de San Víctor. La presente publicación ha sido facilitada por una reciente bibliografía muy abundosa, que el autor no se recata en señalar al final de su trabajo.

C. Carrero.

B. ORCHARD, E. F. SUTCLIFFE, R. FULLER y R. RUSSEL, *Verbum Dei. Comentarios a la Sagrada Escritura*. T. III: Los Evangelios. Barcelona, Herder, 1957. XVI+786 págs. 300 ptas., T. IV y último. Barcelona, Herder, 1958. XVI+709+30 págs. 350 ptas.

Los dos tomos que ahora reseñamos, abarcan todo el Nuevo Testamento y completan la colección *Verbum Dei*, que es un comentario a la Biblia escrita en inglés bajo la dirección de los autores citados en cabeza, más la colaboración de otros numerosos autores. La versión, que es clara y precisa, ha sido realizada por cuatro dominicos españoles.

Consta este comentario al Nuevo Testamento de una larga introducción general, en la que se abordan con suficiente amplitud y buen criterio todos aquellos temas que facilitan la lectura de los Libros Santos, no sólo a los profanos, sino a los mismos eclesiásticos, como, por ejemplo, la crítica textual, la situación del mundo judío y del mundo pagano en la época neotestamentaria, la alta crítica no católica, y otros problemas internos a los mismos libros del Nuevo Testamento, tales como el problema sinóptico o el de las postrimerías. Completan este bagaje científico, una selecta bibliografía, un buen número de notas selectas añadidas por los traductores, un índice analítico y otro geográfico, referentes tanto al Antiguo como al Nuevo Testamento, y 24 mapas en color que enmarcan toda la historia bíblica.

Dentro de la variedad típica de cualquier obra escrita en colaboración, la presente guarda una unidad de criterio notable, como puede verse en

la manera de hacer la exégesis respecto de cualquiera de los libros neotestamentarios. Cada libro, cada carta apostólica, está precedido de una buena y concisa introducción especial sobre los puntos más importantes dentro de cada uno de estos escritos. La presentación de la edición española es todo lo buena que suele ser cualquier publicación de la Editorial Herder. Tiene una óptima tipografía, y muy buena distribución, no obstante la imprescindible densidad del texto en comentarios de esta clase.

Por bien de la misma obra nos permitimos hacer algunos pequeños reparos, que pueden ser subsanados en ediciones posteriores, si se les juzga atendibles. Es defecto general y muy lamentable de toda la obra, la falta del texto bíblico, que sería de una comodidad y utilidad inapreciables, aun cuando se hubiese transcrito en tipografía menuda. No siempre se respeta la nomenclatura adoptada en las siglas. Resulta eufónicamente violenta, y no es exacta ni filológica ni contextualmente la expresión *novia de Dios*, refiriéndose a Israel (cf. tomo IV, p. 482). Debe traducirse por esposa de Dios. A veces se encuentran frases un tanto oscuras, cuando se aducen textos bíblicos de diverso sentido. (cf. tomo IV, p. 483). El comentario exegético resulta en ocasiones pesado por una excesiva condensación de conceptos o nociones.

Dejados a un lado estos pequeños reparos, la obra es seria, clara, bien orientada y merecedora de sincero aplauso dentro de su campo de iniciación en las materias bíblicas, que es el intento perseguido por los autores.

Fr. Pedro Arenillas, O. P.

J. GUALLART y LOPEZ DE GOICOECHEA, *La Teología penal de Santo Tomás de Aquino*. Universidad de Zaragoza, 1958.

Lamentamos haber recibido este librito con un poco de retraso. Se trata de la Lección Inaugural que el curso pasado 1958-59 pronunció en la Universidad de Zaragoza el eminente profesor D. José Guallart y López de Goicoechea. Es un placer constatar cómo la doctrina de Santo Tomás es estudiada muy seriamente y seguida por lo más granado de nuestras Universidades españolas. En esta Lección Inaugural de curso revela el eminente penalista un conocimiento muy completo de las teorías tomistas y de sus continuadores más recientes. Se le ve inclinado hacia la corriente que atribuye a Santo Tomás la paternidad de las leyes meramente penales; y no ignora lo mucho que recientemente se ha escrito sobre el tema. No faltará, sin embargo, quien opine que se ha hecho ya bastante luz sobre lo inconsistente de esa atribución.

C. Carrero, O. P.

FRASCISCUS M. SMOLZ, O. P. *Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft.* (Thomistische Studien, B. VIII). Freiburg Schweiz, Paulusverlag, 1959. 180 págs. 13 DM.

Se trata de una breve y luminosa disertación doctoral presentada al Instituto Angelicum de Roma, que ha merecido ser incluida en esta colección de «Estudios tomistas» de la Facultad teológica dominicana de la Universidad de Friburgo.

El autor replantea el tema de la estructura íntima o esencia de la ley natural. Este planteo es hecho con especial referencia a las corrientes del pensamiento actual que conciben el derecho, o la ley natural, como una «fuerza dinámica» frente a la que ellos llaman doctrina «estática» de la concepción tradicional.

La culminación de esa oposición entre las dos tendencias la encuentra el autor en el sistema ético de Kant y en el de Dilthey. En la primera parte se exponen detenidamente las concepciones éticas de ambos. Para Kant, la ley natural consiste en algo racional, en el puró imperativo de la razón, con exclusión de todo elemento material de las inclinaciones de la naturaleza hacia el bien. La ley natural sería algo puramente estático. Dilthey, en cambio, sólo acepta una concepción dinámica o voluntarista del orden ético, basado en la naturaleza y sus impulsos, en el fondo negadora de la ley natural.

Con el movimiento reciente de casi universal retorno a la doctrina clásica del derecho natural, se subraya con gran fuerza el aspecto dinámico de la misma. El autor prosigue exponiendo la discusión entre los autores católicos en punto a determinar la raíz de esta fuerza dinámica de la ley natural. Y enfrenta las dos interpretaciones divergentes del pensamiento de Santo Tomás en torno a la esencia de esta ley natural: La concepción de la naturaleza humana y sus inclinaciones naturales como norma de moralidad y núcleo esencial, por lo tanto, de la ley natural, de ordinario seguida, por los autores de tendencia suarista y la otra interpretación, más auténticamente tomista, que pone el constitutivo de la norma ética y de la ley natural en la *ordinatio rationis*. A partir de ella va esbozando el autor, con visión certera y profunda, la función material y fundamentante de la naturaleza y sus inclinaciones en esta concepción racional de la ley natural, y las verdaderas raíces espirituales de su *fuerza dinámica* que, a diferencia de las tendencias ciegas de las leyes ontológicas en el mundo irracional, reside en el mutuo influjo e interacción que ejercen la razón y la voluntad, como principios del obrar voluntario y ético, partiendo del principio supremo que es el orden al fin último y de la moción que la Ley eterna imprime hacia él.

Hemos de reconocer que la doctrina tomista sobre el difícil tema de la esencia de la ley natural está expuesta con profunda y sencilla claridad, con honda penetración y exactitud pocas veces igualada. La obra pues la creemos altamente orientadora y esclarecedora de la doctrina clásica y aquiniana en este punto a que se dedica atención preferente y vivas discusiones en los medios filosóficos y teológicos.

Fr. T. Urdániz, O. P.

STEPHANUS PFÜRTNER, O. P., *Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moral-psychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin.* (Studia Fri-burgensia, 22). Freiburg Schweiz, Universitätsverlag, 1958. XXVI+366 págs., 18 DM; 18'65 fr. s.

La unidad psicológica del hombre está integrada por un conjunto de elementos, muy dispares entre sí, que es necesario saber interpretar para comprender al hombre en su realidad total. La vida instintiva encierra factores psicológicos, éticos y hasta religiosos, cuyo conocimiento es casi imprescindible tanto para su aplicación personal por cada individuo en particular como para la instrucción de todos aquellos que tienen una labor formadora en el mundo: pedagogos, directores de almas, moralistas... De aquí la suma importancia de esta obra sobre la vida instintiva y la perfección moral.

Comienza el autor poniendo los fundamentos de la psicología tomista de los instintos: frente al materialismo de los antiguos, al espiritualismo de Platón y al dualismo maniqueo. levanta Santo Tomás su concepción unitaria del hombre, basada en el hilemorfismo de Aristóteles. Destaca a continuación sus presupuestos históricos: la psicología de los instintos en los antiguos y escolásticos primitivos. En un tercer apartado hace una magnífica valoración de la psicología de Santo Tomás, para estudiar luego la psicología de la esfera instintiva y recalcar su significación dentro de la perfección moral del hombre. Los dos últimos estudios son el nervio central de la obra y ocupan más de las tres cuartas partes del libro. En ellos encontramos la función de la esfera instintiva dentro de la vida entera del hombre; las funciones del concupiscible e irascible y sus pasiones; y, por fin, su importante significación en la vida moral: influjo en la voluntad, influjo de la voluntad y su elevación por la gracia para contribuir a la perfección moral del hombre.

El libro, que tiene magníficas valoraciones históricas tanto sobre la psicología general anterior a Santo Tomás como sobre el problema que estudian, es sobre todo un libro especulativo que trata de hacer una psicología y una moral del instinto según los principios de Santo Tomás. Destaca la gran concepción del Santo, que no se limitó a recoger el material legado por la antigüedad griega y romana, sino que elaboró una teoría original que las modernas investigaciones han venido a confirmar.

A. Solla, O. P.

Los problemas de la migración española. Lecciones y Conferencias de la XXIII Semana Social de España. Madrid, Secretariado de las Semanas Sociales de España, 1959. 476 págs. 90 ptas.

Cuando asistimos a la última Semana Social nos percatamos de la importancia que para la sociedad española tiene un estudio científico y sereno del problema migratorio. El libro contiene, en primer lugar, las lecciones, conferencias y estudios sociográficos, completamente inéditos. La carta de la Secretaría de Estado es una síntesis lograda de la teoría de

la Iglesia sobre la materia. A continuación se inserta la conferencia del Excmo. Sr. Cardenal Arriba y Castro, Arzobispo de Tarragona, que expone la doctrina pontificia sobre la emigración; la del Excmo. Sr. López Ortiz, Obispo de Tuy, sobre solidaridad nacional y regional con los emigrados e imperativos de cultura y apostolado; la del Dr. Vegas, Catedrático de la Universidad Central, sobre la ecuación entre población y producción, como fórmula económica del bienestar humano; la del Dr. Legaz, Rector de la Universidad de Santiago, que explica los fundamentos éticos de la emigración, analizando conjuntamente el derecho de emigrar y la libertad de residencia; y, en fin, la del Dr. Filgueira, Director del Instituto de Enseñanza Media de Pontevedra, sobre el alma del emigrante, con sus esperanzas, sus éxitos y fracasos, y la labor que urge hacer en su favor.

El hecho de la emigración española es estudiado también ampliamente en este libro por otro grupo de lecciones interesantísimas. Describen éstas los movimientos migratorios en la historia y en la actualidad; su importancia y sus características en América, en Europa y en el resto del mundo y sus resultados más notables. Fijan el mapa de las corrientes migratorias en España, determinando sus causas, planteando sus problemas y adelantando sus soluciones, tanto en el interior de España como en el extranjero. Estos estudios son conducidos tanto desde el ángulo psicológico, social y económico, como desde el punto de vista religioso y pastoral.

Algunos problemas especiales de la emigración española, tales como los que afectan a las distintas regiones, Andalucía, Castilla, Galicia, Cataluña, Vizcaya, o a las grandes ciudades como Madrid, Barcelona, Bilbao, así como la tan delicada cuestión de la emigración de la joven y la menos conocida de la emigración temporal, discutidos en sendos coloquios durante la Semana, ocupan buen espacio del libro que reseñamos, con los estudios que sirvieron de base a dichos coloquios.

Cierra el volumen, aparte de la breve recensión histórica de la Semana, el discurso de clausura pronunciado por el Emmo. Sr. Cardenal Quiroga Palacios, Arzobispo de Santiago.

Difícilmente se encontrará hoy en España un libro documentado y de tan amplios horizontes sobre el tema de la emigración, tanto exterior como interior. El lector que por dicha cuestión se interese no puede encontrar mejor guía para adentrarse en tan nobles y difíciles caminos.

Jesús María Vázquez, O. P.

A. BRUNNER, *Die Religion. Eine philosophische Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage*. Freiburg, Verlag Herder, 1956. 390 págs.

El autor, uno de los escritores más personales de la ciencia eclesiástica alemana advierte en el Prólogo de su obra que no intenta hacer teología natural ni probar la existencia de Dios, sino hacer una Filosofía de la Religión. Nos felicitamos por encontrar un libro con estas aspiraciones, ya que la filosofía de la religión, es, sin duda, uno de los temas más candentes e inquietantes de la problemática actual. El hecho religioso es tan patente, tan universal y tan enraizado en la esencia misma del hombre, que es

necesario investigarlo y descubrir sus profundos cimientos. No en vano es la dimensión más elevada del hombre y al mismo tiempo la más misteriosa. En la actualidad se ha tratado de estudiar el hecho religioso a través del testimonio de los pueblos primitivos, creyendo hallar con ello el sustrato más profundo que lo explique. No es completamente necesario, ya que nosotros mismos podemos ser objeto de introspección si vivimos con profundidad nuestras relaciones con Dios. No obstante, el católico debe aprovechar también los datos que le proporcionan la antropología, la historia de las religiones, la fenomenología, psicología y sociología religiosas; datos que no hacen más que confirmar el concepto católico de la religión. De aquí el interés de este libro. El autor, después de estudiar el origen del sentimiento religioso y los factores que intervienen en su formación, estudia la noética del hecho religioso y las consecuencias de esta conciencia de religación del hombre respecto de Dios: fiestas y culto, oración y sacrificios, muerte y vida futura. El último capítulo está dedicado al estudio del cristianismo. Todos los fenómenos analizados nos hablan de esta conciencia de dependencia del hombre respecto de Dios, que es la que da origen a la religión; la mera religación ontológica no basta para que se dé el hecho religioso, ya que todas las cosas están religadas ontológicamente a Dios y sin embargo la dimensión religiosa es algo exclusivo del hombre.

A. S.

JOSEPH DE TONQUEDEC, S. J., *La Philosophie de la nature. La Nature en général*. II Fasc. *La substance et l'accident. La matiere et la forme*. 288 págs. 1800 fr. III Fasc. *Le mouvement. L'espace et le temps. Les categories de l'accident cosmique*. 192 págs., 1500 fr. Paris, Lethielleux, 1939.

Estos dos volúmenes, publicados a corta distancia, completan el tratado de cosmología que el autor había comenzado hace algún tiempo (cfr. CIENCIA TOMISTA, 1959, p. 510-12). Con el estudio sobre el alma y la vida quedará terminada este valioso tratado de filosofía natural. Es de justicia apresurarse a decir que Tonquedec ha logrado una obra excepcional. La investigación cosmológica, desde el campo escolástico, resulta hoy muy espinosa y difícil. No en vano ha venido a dar sobre ella todo el impacto de la ciencia moderna, en constante y acertada revolución. Buena parte de las teorías físicas y del sistema de explicación cósmica en que venía envuelta la cosmología han sido superadas y se han hecho insostenibles. Piensan algunos que la caída de esa parte del edificio ha llevado consigo todo lo demás. Juzgan que esta parte de la filosofía natural es algo muy "depassée", "perimée", que no puede interesar más que a "les archéologues de la philosophie" (II, 66). Por ello: es corriente oír en nuestros días voces que postulan una reforma en los estudios de esta parte de la filosofía natural. Son muchos los que esperan una cosmología, puesta al día, capaz de habárselas con la ciencias de asimilar todas sus conquistas, con decisión para dejar arrinconadas las viejas teorías sobre la concepción del mundo, lastre inútil que viene arrastrando. El cosmólogo debe optar. O bien se dedica a construir *de nuevo*, o busca la superación de esta tensión entre lo viejo y lo actual, lo permanente y lo mudable, a base de una mayor

comprensión. Esta encrucijada es una verdadera tentación para el cosmólogo de nuestros días. Tonquedec ha sabido comprenderla y superarla.

Tonquedec toma posición y fija su trayectoria en la línea aristotélicotomista. Sostiene que la cosmología de Aristóteles y Santo Tomás, «filosofía natural del espíritu humano» (II, 1), está en algunos puntos unida a concepciones de la física antigua, pero no *identificada* con ella (II, 145), y demuestra que es capaz de explicar la realidad mundana con mayor penetración que ninguna de las teorías modernas, en general muy parciales y alejadas de lo real, objeto de esta ciencia.

El subsuelo por tanto de la obra de Tonquedec es el pensamiento de Aristóteles y de Santo Tomás de Aquino, quien en no pocas cuestiones ha profundizado y siempre ha puesto en claro las intuiciones geniales de aquél (II, 44). Una de las tareas del autor es la de intérprete y exégeta. Tiene que habérselas con los diversos textos, con el sentido exacto de los múltiples pasajes. Para ello ha de recurrir constantemente al texto original, griego y latín, a las notas aclaratorias de los lugares difíciles y oscuros, a la resonancia histórica que las diversas doctrinas han tenido en los comentadores, en la escuela. Para Tonquedec esto no es una improvisación. Tienen ya nombre justamente adquirido sus *Cuestiones de cosmología y de física en Aristóteles y Santo Tomás*. Es un filósofo que escribe en la hora de su plenitud, después de dedicar su vida al estudio profundo de estas cuestiones. Por ello puede lograr dos cualidades que raramente se enlazan en obras de este género: agilidad en la exposición y sabor de lo real en la doctrina. El manejo de muchos textos no ha sido impedimento para la andadura de su obra que se presenta viva, dúctil, llena de inquietud y de fuerza. Más allá de la letra ha captado el espíritu. Y el espíritu es el que dá unidad y cohesión a la marcha ascendente de su pensamiento. El espíritu no envejece. El mejor remedio para convencer que no es vieja ni está arrumbada la cosmología tomista puede ser por ahora la lectura de esta obra de Tonquedec. Tiene en su exposición el mismo aire de novedad que la teoría más actual. Pero de mayor mérito y relieve es la segunda nota: el contacto con lo real. Es la experiencia la fuente de cada una de las diversas deducciones. No hay apriorismos en esta cosmología. Aquéllas doctrinas, que a nuestros contemporáneos, «mème cultivés», se les presentan como algo mandado retirar hace ya mucho tiempo, resultan ser «la conclusión más sencilla de los datos evidentes de la experiencia» (II, 66). No se trata solo de admitir la doctrina tomista por ser de Santo Tomás o de Aristóteles, sino de volver a llamar a exámen la realidad como ellos lo hicieron. El contacto con lo real, y el análisis de la experiencia es piedra de toque para toda especulación racional. Ello le da firmeza y consistencia.

No por situarse en esa perspectiva, y abrir su horizonte hacia la filosofía antigua y la medieval, ha preterido las aportaciones de la ciencia y filosofía moderna. Muy al contrario Tonquedec las tiene en cuenta a lo largo de toda su obra. No ha temido enfrentarse con ellas. Examina con detención un tanto proliza la cosmología unitaria de Bergson (II, 192-251), las teorías kantianas sobre el tiempo y el espacio (III 81), que resultan ser muy vulgares para un filósofo de su talla, la concepción relativista del

cosmos según Einstein (III 83-88). Tenemos que habérmolas con Plank o con Taine, con Jaspers o con Prout lo mismo que con Heráclito y con Zenón de Elea. El resultado de esta confrontación constante no deja de ser curioso para el observador atento. En vez de sentir complejo por defender unas teorías anticuadas, el tomista puede comprobar cómo la penetración en lo real de su filosofía es mucho más profunda y más acertada. Los modernos han tenido el gusto del mobilismo, y el horror correlativo de todo lo estático (II, 3), se han entretenido en buscar evidencias matemáticas en los cuerpos y sólo han apreciado —es Descartes quien se lo ha enseñado— el aspecto cuantitativo, mensurable, fecundo para construcciones abstractas, de los cuerpos. La mayor parte son visiones unitarias de lo real, simplistas, muy superficiales. Ninguna ha llegado a la profunda intuición de Aristóteles de ver el cosmos compuesto de sustancias y accidentes y la sustancia compuesta de materia y forma de lo actual y lo potencial, causa y explicación última de todos los movimientos. La obra de Tonquedec, es, por tanto, superior a las contingencias del momento. Es de ayer y de hoy. Su intento ha sido «vetera novis augere». En la vida como en la ciencia quizá el camino más fecundo no es el de hacer tabla rasa de lo pasado, sino el de continuar edificando sobre lo que nos han legado los que ya trabajaron antes que nosotros en el mismo campo.

A grandes rasgos podemos dar una idea de la estructura de esta obra, que en verdad se merecía un análisis detenido. El segundo volumen, el más extenso, estudia sólo dos cuestiones: sustancia y accidente, materia y forma. La primera de ellas la enuncia de este modo: «La naturaleza consta de sustancias y accidentes. Estudio de estos dos elementos» (II, 1). Tal es el punto de arranque de todas las afirmaciones de la filosofía aristotélico-tomista. Por ella el autor lo examina con precisión extremada verdaderamente «escolástica»: ya que está en franca oposición con otros sistemas filosóficos que de un modo más o menos claro son admitidos por nuestros contemporáneos. Estudia la sustancia en el *cambio*, y con sólo mirar la naturaleza «sans parti pris», le es preciso concluir que los cambios implican un elemento estable (II, 3-15). La observación de la sustancia en reposo lleva a la doctrina de que es ella el *sujeto* de accidentes y la *razón de su unidad* (15-32). La misma observación nos lleva a la multiplicidad de sustancias, en contra de todas las teorías unitarias elaboradas por científicos (33-44). Apoyado en Santo Tomás, determina con toda exactitud las nociones de sustancia y accidente, arrancadas de la experiencia. Mantiene la doctrina que no conocemos primero los accidentes y luego las sustancias, sino que se da una intuición previa que comprende sustancia y accidente, común a científicos y filósofos, que es la que nos pone en contacto con lo real. El examen del contenido de esa intuición, nos dará luego las nociones precisas de sustancia y accidente. «Une même et indissoluble intuition nous livre l'être déterminé la substance avec ses accidents» (44). El examen sobre ese dato de la experiencia nos aclara las relaciones de esencia y existencia que existen entre ambas (44-46).

El capítulo II está dedicado a probar la siguiente afirmación: «la sustancia cósmica se compone de materia y de forma» (66-171). Parte del hecho de la dualidad intrínseca de la sustancia cósmica, manifestado en

la diversidad irreductible de las cualidades y cantidades (56-79) y más claramente en los cambios sustanciales. En contra de todos los que han fluctuado últimamente en la defensa de esta tesis, Tonquedec la establece con firmeza, como un simple corolario de lo que da la experiencia (79-92). En la explicación completa de los caracteres de la materia y de la forma, queda en claro que la materia es pura potencia (93-97) que no hay más que una existencia para la materia y la forma (98-108), que una sustancia no puede tener más que una forma sustancial (108-140) que la forma se obtiene de la potencia de la materia (140-143). Un estudio interesante y olvidado con frecuencia en las cosmologías es el de la *causa eficiente* de las mutaciones sustanciales. Tonquedec lo emprende al modo como lo hacían los antiguos, para llegar a la conclusión de que ha de darse una causa eficiente universal, origen de las formas como tales, que no puede ser otra que una causa inteligente, causa análoga en relación con las causas próximas del movimiento (144-158). Y concluye con el estudio de la forma sustancial individuada por la materia (158-171). Varios apéndices y notas que completan el volumen quieren ser explicación marginal de algún punto concreto.

El volumen III estudia el movimiento, el espacio y el tiempo, las categorías del accidente cósmico. Parte de la distinción de cambio y movimiento para analizar el movimiento más claro, el local (III, 6-16), los cambios que implican movimiento (17-22), la genial definición aristotélica de movimiento (22-26), las máximas generales del movimiento, sobre todo «*omne quod movetur ab alio movetur*», las posiciones contrarias (27-51) y termina con la unidad y la especificación del movimiento (51-56). El capítulo IV trata del lugar y el espacio, la duración y el tiempo. El espacio que tan en boga se ha puesto en las cosmologías modernas, no tiene cabida en ella más que para demostrar que no es una realidad de la naturaleza y por tanto debe ser excluido de su ámbito, como ocurría con el vacío de los antiguos (57-59). En cambio la definición del lugar aristotélica conserva hoy todo su valor (59-65). En el tratado del tiempo y la duración (66-79) determina qué es lo que se da en la realidad y qué es lo que pone el alma, para contrastar luego estas opiniones con las de Kant y Einstein que parten de puntos de vista diversos y no explican lo real (81-90). El último capítulo de la obra se refiere a las categorías del accidente cósmico. Tienen especial relieve la cantidad (94-108), la cualidad (109-117), la relación (118-122) y la acción y pasión (123-127). Las cuatro últimas categorías (128-131) cierran el tratado. Algunos apéndices y notas lo completan.

Sobre este cañamazo de corte clásico, Tonquedec escribe una cosmología de inspiración tomista. Porque ha venerado y estudiado con amor a Santo Tomás ha conseguido captar su pensamiento. Más atento a la doctrina que a las discusiones estériles de escuela, preocupado más bien de llegar a la comprensión del mundo real que de la refutación de algunas desviaciones, no se ocupa de éstas más que incidentalmente. Pero sí queda bien patente cómo el no admitir la materia como pura potencia, sino atribuirle una cierta existencia, es poner dos sustancias y tener luego que buscar un *vinculum sustancial* para poder pegarlas de algún modo (II, 101), lo cual lleva necesariamente al error simétrico del purimorfismo, que viene a ser

un atomismo más o menos velado, con el agravante de que admite los principios y rehusa aceptar las consecuencias (I, 123). Ello implica conservar la palabra de Santo Tomás, pero vacía de contenido (II, 106), y el olvido de la genial intuición de Aristóteles, que es la distinción entre acto y potencia (II, 123). Algunas teorías de Scoto, como la forma de corporeidad, estaban ya refutadas por el mismo Aristóteles (II, 138). Y en las cuestiones debatidas entre los tomistas el autor toma posición a base de un detenido estudio del pensamiento de Santo Tomás (cfr. II, 252, 263, etc.).

Tonquedec ha conseguido con creces el fin que se había propuesto: dar a conocer el pensamiento de Santo Tomás a los estudiantes y aún a los que desearan conocer la filosofía tomista «por dentro», en su unidad, en su fuerza, en su perenne actualidad. Quizá alguno encuentre que son excesivos los apéndices que lleva la obra (XIV) y las notas adjuntas (De la A a la O), que la bibliografía de las cuestiones no siempre está al día. Pero todo ello es secundario y minúsculo como algunas erratas de imprenta. Los auténticos valores de la obra están bien fundados. Queda patente ser más fecundo en filosofía natural el ahondar en la tradición, de la mano de Aristóteles y Santo Tomás, que fluctuar al vaivén de la ciencia. Con obras de esta índole la cosmología testimonia su puesta en marcha y la filosofía tomista su vigencia actual.

A. Lobato, O. P.

MARC ORAISON, *Amour ou contrainte? Quelques aspect psychologiques de l'éducation religieuse*. Paris, Spes, 1957. 189 págs. 500 fr.

Los recientes progresos de la Psicología clínica nos invitan a un esfuerzo de revisión. Ha habido un proceso de deshumanización progresiva en la educación religiosa, provocando numerosos conflictos, ansiedades y pérdidas de fe. Hay que restablecer la armonía impuesta por el Creador entre las facetas humana y religiosa del educando, coordinando las sucesivas evoluciones del fenómeno religioso con las posibilidades, cada vez mayores, del psiquismo del niño.

La Psicología moderna destaca dos nociones especialmente importantes en este punto: carácter dinámico de la vida psíquica y predominio de la afectividad en el campo educacional. Persistirán mecanismos biológicos a través de niveles superiores. Las primeras reacciones emotivas jamás serán completamente olvidadas o liquidadas.

No se pueden crear educaciones artificiosas o forzadas, porque no tendrían consistencia y no valdrían para conducirse en la vida. La educación religiosa no debe pretender suplantar al educando, sino ayudarle a tomar personalmente una conciencia cada vez más clara de su condición humana y de las virtualidades que ha de desarrollar en la búsqueda de su perfección humana y religiosa.

Con estas bases, el autor va analizando los factores que más puedan influir en la educación religiosa. Concede particular importancia al clima familiar, insistiendo oportunamente sobre los elementos inconscientes. Se revisan también conceptos frecuentemente imprecisos: noción de pecado, educación moral y educación religiosa, educación sexual, etc.

El pensamiento del autor se desliza siempre sugestivo y muchas veces original. No olvidemos, sin embargo, que no intenta dar un conjunto doctrinal, sino solamente «algunos aspectos psicológicos de la educación religiosa». En una sistematización completa, no podría prescindirse de otros muchos aspectos, sobre todo de los tradicionales, ya que la Pedagogía cristiana tiene una historia espléndida, que no lograrán desvirtuar los métodos más modernos.

Fr. D. Ordóñez, O. P.

G. GATHELIER, *L'éducation religieuse des adolescentes*. Une expérience. Préface et notes de MONSEIGNEUR LACONTE. Lyon-Paris. E. Vitto, 1957. XX+261 págs.

Se exponen en este libro los resultados obtenidos en una «experiencia de catecismo», verificada en un ambiente hogareño con las jóvenes de 12 a 14 años de uno de los barrios de París. Se propone una orientación catequística eminentemente práctica, que haga *vivir* (penetrar y gustar), en el plano sobrenatural, la profundidad de una vida cristiana auténtica, mediante el contacto con el Evangelio, la Iglesia y la hagiografía.

Esta experiencia tiene características peculiares. Una de las más claras, es el sentido de adaptación. Se tienen en cuenta las dificultades de la edad, su condición social, su cultura, su espíritu femenino, y el ambiente externo de la vida parisiense. Se reconocerán así espíritus vivos, corazones abiertos, con iniciativa, deseando encauzar sus gustos y aspiraciones y perfeccionar sus motivos de acción, dentro de la comunidad. Habilitan una casa pobre, recogida, «famaliar», que ellas mismas cuidan y adornan, con una capilla que les indica la necesidad de silencio y de intimidad con Dios. Se despliega así una actividad placentera, nacida del ambiente de una vida de hogar y de la búsqueda de Dios.

En este clima de sosiego y de confianza se ensaya una síntesis dinámica de la fe, mediante un sistema progresivo basado no en las cosas que hay que hacer, sino en las personas que hay que imitar. Aunque inquietas e irreflexivas a esa edad, se demuestra aquí que pueden y deben meditar; pueden ahondar en el conocimiento objetivo de sí mismas, aunque según fórmulas más movidas, más asequibles. No se olvida su psicología femenina, para no disociar cerebro y corazón. Pero se insiste, sobre todo, en su psicología sobrenatural: bautizadas, caídas, redimidas, que toman conciencia de su debilidad y de su grandeza, de su fragilidad humana y de su fuerza en el Espíritu que en ellas mora. Su modelo será María, la mujer ideal, que las enseñará a recogerse, a «vivir dentro», incorporando su oración a todo su ser.

Todo el proceso de formación religiosa se centra en la presencia personal y activa del Espíritu Santo. «Estamos —se subraya— en la época del Espíritu Santo». La misión vivificadora y santificadora del Espíritu provocará la interiorización de la fe: al Padre, por Jesús en el Espíritu de Amor.

Fr. D. Ordóñez, O. P.

- I. B. Lotz, S. J., *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*. (Analecta Gregoriana, v. 94). Romae. 1958. XXIV+228 págs. 200 l.

Dos razones da el P. Lotz para justificar el título de su obra: 1.ª La explicación perfecta de la operación humana conduce necesariamente a los problemas fundamentales de la Metafísica. 2.ª Los problemas fundamentales de la Metafísica tienen su más sólido fundamento en la explicación perfecta de la operación humana. Los dos tratados en que se divide, consideran la operación humana en cuanto dice orden al ser, y a los atributos del ente. El método empleado es el trascendental, si bien elevado del orden fenoménico en que le puso su fundador, Kant, al orden metafísico.

Esta obra pertenece a esa corriente que inició el P. Marechal, y que pone el punto de partida de la Metafísica en la operación humana. Y es que la filosofía moderna ha partido en su filosofar de este punto, y es preciso no quedarse al margen de esta filosofía, sino instalarse en sus mismos puntos para de esta manera rectificar en ella lo que vaya contra la verdad e integrar sus grandes aciertos en la filosofía cristiana. Esto lo ha conseguido Lotz con gran maestría en cierto número de casos. Y por ello es digno de toda alabanza. Hay, sin embargo, en su obra puntos de vista, que algunos no compartirán con él. Nosotros nos vamos a permitir señalar de entre esos puntos, los siguientes.

Dos aspectos se distinguen en el objeto formal de toda facultad cognoscitiva: uno objetivo y otro subjetivo. El *objeto*, sea del objeto formal «quod» ó del «quo», se encuentra en la cosa conocida. Luego no puede corresponder a la condición «a priori», que intrínseca y constitutivamente afecta a la facultad (p. 16 ss.). El *sujetivo* se encuentra en la facultad, y ciertamente la constituye intrínseca y constitutivamente, pues no es más que la *especificación* de la facultad. Este puede, pues, corresponder a la condición «a priori» de la facultad. Mas, en este caso preguntamos: ¿quién justifica a quién? ¿Es el aspecto *sujetivo* del objeto formal o sea las condiciones «a priori» quienes justifican al aspecto *objetivo*, o al contrario? ¿Es el especificativo quien da a conocer lo especificado fundamentalmente, o es lo especificado quien da a conocer al especificativo? Por eso, aunque admitimos el método trascendental como método confirmativo del valor objetivo del conocimiento, no lo creemos legítimo como fundamento de ese valor.

La razón que da Lotz para probar que el juicio singular de las cosas sensibles es el más primigenio, a saber: «quia homo cognoscens primo in res singulares vertitur, ex quibus essentias universales abstractione haurit. Ideo hae essentiae primo non in subjecto, sed in praedicato iudicii occurrit» (p. 37), sería valedera, si la primera abstracción fuera la judicial, y no la de simple aprehensión. Pero esto ni el mismo Lotz lo admite. Luego no es en el predicado, sino en el sujeto donde el hombre primeramente conoce las esencias de las cosas sensibles, y esto por simple aprehensión. Y el primer juicio, es decir, el más primigenio, es el que resulta de la comparación de los primeros conceptos, que no solamente son universales, sino universalísimos, por proceder el entendimiento en su desarrollo de lo

más indeterminado a lo más determinado. Luego el juicio más primigenio no puede ser singular, sino universal, mejor dicho, universalísimo.

El P. Lotz concibe el conocimiento como actividad *transeunte* (p. 70-71, 88-89), y por eso mantiene que solamente en el «esse» del juicio en cuanto es posición se encuentra la condición de la posibilidad del valor objetivo de nuestro conocimiento (pp. 91-95 ss.). Y es que en el juicio en cuanto posición el «esse» aparece como ejercido; cosa que no sucede en la simple aprensión. Mas! si la actividad esencial del conocimiento es la *inmanente*, entonces, en todo acto de conocimiento el cognoscente se hace uno intencionalmente con el objeto conocido tal cual es en sí. Y, por consiguiente, la simple aprensión conoce el «esse» en su subjetividad como nota constitutiva del ente, no siendo preciso recurrir al «esse» judicial para salvar la objetividad del conocimiento. Ahora bien, que el conocimiento esencialmente sea activamente *inmanente*, el análisis crítico del mismo lo pone suficientemente de manifiesto.

Partiendo del «esse in iudicio constituto» (p. 105), en el que «tantum resplendet esse intellectui a priori cognitum» (p. 113) no se puede llegar a la existencia ejercida en la naturaleza del Ser subsistente, sino a una existencia, que esté en el mismo orden del punto de partida; pues, nadie da lo que no tiene. Y mucho menos, si la argumentación se desarrolla por vía de causalidad ejemplar. Lotz parece darse cuenta de esto, y, por eso dice, que el argumento prueba la *posibilidad* (p. 112), que por ser la del Ser subsistente lleva necesariamente consigo la existencia real. Mas, no parece que la actualidad de un efecto pide por su naturaleza, no la posibilidad de la causa, sino su actualidad. Y, si esa actualidad del efecto se explica perfectamente por la actualidad de la causa en el orden ideal, ésta es la que prueba y no su posibilidad en el orden real. Ahora bien, la existencia de la causa ejemplar en el orden ideal conjuntamente con la causalidad eficiente, explica no solamente la existencia del efecto en el orden ideal, sino, también, en el real. Luego esa es la que se prueba por esta vía de ejemplaridad.

Lo mismo decimos de la argumentación, que usa en el segundo tratado para probar la Unidad, la Verdad y la Bondad subsistentes, pues su desarrollo corre en línea paralela con este del Ser subsistente (cf. pp. 137 ss.).

Ciertamente el argumento de los grados o cuarta vía de Santo Tomás es el más profundo y metafísico. Mas, nos resistimos a admitir, después de lo que hemos dicho, que esa profundidad y valor metafísicos le vengan por proceder por causalidad ejemplar (p. 138). Santo Tomás, en las tres interpretaciones, que da de él (cf. De Pot., 3, 5), lo hace proceder por vía de causalidad eficiente, que es por el que discurren las otras vías (cf. I, 2, 3).

La finalidad o dinamismo del apetito natural de la voluntad no tiende a la Bondad subsistente, sino al «bonum in communi», que es su objeto formal, y, por lo mismo, su especificativo. Y solamente en el caso de suponer, que Dios es la causa eficiente de ese dinamismo, sería evidente su tendencia al «Bonum subsistens», cuya existencia sería postulada como condición de la posibilidad del acto libre. Pero, suponer que Dios es la causa eficiente de ese dinamismo, es suponer de antemano lo que se quería probar con el dinamismo natural de la voluntad (pp. 219 ss.). Luego de

ese dinamismo natural en sí mismo considerado no se prueba la existencia del «Bonum subsistens».

Por último anotamos: 1) Que el «aliquid», en el sentido de Santo Tomás, no puede estar incluido en el «unum» de una manera formal implícita (p. 122), ya que en caso de existir únicamente un ser, este sería «unum», mas, no «aliquid». 2) Que la reflexión requerida en el juicio para conocer la adecuación del entendimiento con la cosa conocida, no es la que nos manifiesta el «esse» del juicio como posición (pp. 184 ss.), sino la que por medio del acto de conocer, nos manifiesta la naturaleza del mismo entendimiento, que no es otra que la de tender a identificarse con la cosa en sí intencionalmente. 3) Que distinguiéndose en las propiedades trascendentales, aquello por lo que formalmente se constituyen, de aquello que añaden al ente, no se debe decir, que el apetito natural influya constitutivamente en el «bonum onticum» (p. 103), sino que el «bonum onticum» añade al ente una relación de razón a apetito natural.

No obstante estas advertencias la obra del ilustre profesor de la Universidad Gregoriana es digna de toda recomendación. En ella a la par que la claridad y profundidad hay un gran acierto al enjuiciar muchas de las doctrinas de los filósofos modernos y contemporáneos.

B. Turisand, O. P.

MONS. J. TUSQUETS, *Revisión de la Pedagogía familiar*. Madrid, C. S. I. C., 1958. 126 págs. 45 ptas.

Con abundante bibliografía, nuestro autor desarrolla *muy* sintéticamente un tratado de pedagogía familiar. Considera los puntos históricos, éticos, psicológicos y metodológicos de la educación *para* la familia.

Sus teorías, desde el punto de vista cristiano son muy dignas de alabanza; sin embargo, en el librito predomina la teoría sobre la práctica, lo negativo sobre lo positivo. La crítica de las posiciones psiquiátricas nos parece deficiente. En general deseáramos una pedagogía más «personalista», más concreta y más dinámica.

Fr. E. Martínez, O. P.

RAFAEL GONZALEZ MORALEJO, *El Momento Social de España*. (Colección Mundo Mejor). Madrid, Euramérica, 1959. 192 págs. 45 ptas.

Es esta publicación un eco y un comentario a la «Declaración Colectiva» sobre el momento social de España, publicada por los Metropolitanos españoles en septiembre de 1956. Como eco felizmente perdura y como comentario sigue teniendo máxima actualidad. Se trata de un artículo que vió la luz en la revista «Ecclesia» y de cinco conferencias que Monseñor González Moralejo pronunció en la Cámara Oficial de Comercio de Madrid, a lo largo de un cursillo organizado por el Instituto Social León XIII hace un par de años. Es de sobra conocida la personalidad de sociólogo del Obispo Auxiliar de Valencia para que nos detengamos a presentarle a

nuestros lectores. Ponderadísimo y con una valentía encomiable ha ido punto por punto comentando la ya famosa «Declaración Colectiva» de los Metropolitanos, que tan excelente impresión causó en los medios obreros españoles y en los cultos de dentro y fuera de España, bajo los siguientes acápites: los Problemas del presente momento social; la Iglesia ante el momento social de España; la Iglesia y los empresarios; una Meta: la organización corporativa; el Estado, gerente de una gran empresa colectiva; la Conciencia Social de los españoles. Se añade a modo de apéndice la mencionada «Declaración Colectiva». Hacemos votos por que este librito obtenga la máxima difusión.

C. Carrero.

F. SCHNEIDER, *La educación de sí mismo*. Trad. del alemán por Constantino Ruiz Garrido. Barcelona, Herder, 1957. 334 págs. 125 ptas.

En la evolución de la pedagogía científica se advierte una tendencia manifiesta hacia una mayor estimación del esfuerzo personal del educando. Se busca hoy, por todos los medios, su «participación activa» en la labor educadora. Una pedagogía, venida exclusivamente de fuera, podría resultar artificiosa, sin una compenetración real con las posibilidades y aptitudes del sujeto.

Se impone, por consiguiente, la autoeducación. Así se proclama en esta obra, de excelente orientación. En forma amena y sugestiva, se van sucediendo numerosos ejemplos prácticos, eligiendo momentos pedagógicos especialmente importantes, como base para un conjunto de reflexiones que puedan ayudar al interesado en la propia educación.

Aunque son casos concretos y relativamente independientes, se tiende hacia una organización doctrinal, que pueda revelar ciertos principios reguladores de situaciones más generales, sin la pretensión de abarcar toda la realidad educativa, que se diversifica extraordinariamente al tratar los casos individuales. De hecho, hallamos en la obra un principio que sirve de *fundamento*, el conocimiento de sí mismo; unos *medios* para la autoeducación (deberes de cada día plan de vida, examen de las faltas, etc.); y unos *finés*, que el mismo educando se señala en la lucha progresiva contra los defectos y en la adquisición de los hábitos de moralidad.

Puede constituir un acierto esta forma de presentación en casos prácticos y ejemplos. Una exposición teórica amplia no sería eficaz para muchos, interesados en la propia educación, pero que no poseen una disciplina mental adecuada. Y, sin embargo, no son fórmulas escuetas, a modo de recetario doméstico, aplicables de manera inflexible. Es preciso no olvidar las especiales características personales. Pero no puede discutirse la importancia de los temas abordados, y aún se verá la posibilidad de ampliar su solución a otros muchos casos similares.

Termina la obra integrando su sistema pedagógico en una auténtica educación cristiana, que dé cima a todas las posibilidades humanas, rebasándolas con el nuevo orden de la gracia divina.

Fr. D. Ordóñez, O. P.

JACINTO TREDICI, *Breve Curso de Historia de la Filosofía* (2 vols.). Trad. por Mons. C. MONTSERRAT y adaptada por el P. JUAN ROIG GIRONELLA, 2.^a ed. española. Edit. Gili. Barcelona, 1959. 402 págs. 90 y 115 ptas.

Gran aceptación ha tenido este Manual de Historia de la Filosofía, tanto en Italia, donde se ha editado trece veces, como en España, donde se ha agotado la primera edición castellana en muy pocos años. Esto sólo bastaría para hacer el elogio de este pequeño libro. Añadamos que tanto el P. Flori como el P. Roig Gironella, han mejorado bastante el original italiano, no sólo por el hecho de ponerle al día, sino también por las adiciones muy valiosas que le han hecho para adaptarse al público español. Me consta que ha habido bastantes seminarios que le han adoptado como texto de la correspondiente asignatura. Claridad, precisión y sobriedad, son las notas características de este Manual.

C. Carrero.

Recherches de Philosophie: De la connaissance de Dieu. Bruges, Desclée de Brouwer, 1958. 410 págs.

Un nuevo volumen de *Recherches de Philosophie*, esta vez dedicado al conocimiento filosófico de Dios. Como en los volúmenes anteriores, colaboran en éste prestigiosas firmas, entre las que destacan las de Gabriel Marcel, Dominique Dubarle, Pierre Colin, Verneaux y René Roques.

El volumen se divide en dos partes, a las que se añaden algunas crónicas. He aquí el título de sus trabajos: Dios y la causalidad; pensamiento científico y pruebas tradicionales de la existencia de Dios; Bergson y el absoluto; la ateología mística de Georges Bataille; contemplación y unidad según Plotino; notas sobre el conocimiento de Dios según San Anselmo; conocimiento de Dios y teología simbólica según la *in hierarchiam coelestem sancti Dionysii* de Hugo de San Víctor; el conocimiento de Dios en Malebranche; la experiencia mística y la filosofía; la inteligencia humana, alcanza la plenitud de su perfección en el conocimiento de Dios; fenomenología y conocimiento de Dios; coexistencia pacífica y verdadera paz.

Los trabajos, en general, se desarrollan con gran seriedad y altura científica, como podía esperarse de la calidad de sus autores. Nos parecen particularmente interesantes los del P. Dubarle, que somete a la crítica científica moderna las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, el de Roger Verneaux sobre la experiencia mística y la filosofía y el que dedica M. L. Gérard der Lauriers a demostrar que la inteligencia humana alcanza su máxima perfección en el conocimiento de Dios.

A. R. M.

DR. F. DE P. MIRABENT VILAPLANA, *Estudios estéticos y otros ensayos filosóficos*. 2 vols. Barcelona, C. S. I. C., 1957. 200 ptas.

Al Dr. J. Careras Artau tenemos que agradecer la publicación de estos dos volúmenes, que no contienen, es verdad, las obras completas del malogrado profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, pero que sí son ciertamente el exponente más completo de su pensamiento filosófico. Aparte su notable tesis doctoral, sobre «La Estética Inglesa del siglo XVIII», publicada el año 1927, se recoge en estos dos volúmenes su copiosa producción literaria, predominantemente de carácter estético, diseminada en cantidad de revistas especializadas y en las Actas de Congresos Internacionales. Se deja a un lado la publicación de su notable tratado «De la Belleza. Iniciació als problemes de l'Estètica, disciplina filosòfica», a causa de su voluminosa amplitud y sobre todo por ser todavía de fácil adquisición.

Dado lo complejo de los temas tratados, es excusado decir que su valor es vario y vario igualmente su interés. No podemos entrar en el examen detallado de sus ideas, pero sí cabe felicitarnos de tener a mano estos dos volúmenes, expresión fiel del pensamiento de uno de los mejores estetas españoles, que fue él Dr. Mirabent Vilaplana.

C. Carrero.

DR. LUIS CENCILLO, S. I., *Hyle. La materia del Corpus Aristotelicum*. Madrid. C. S. I. C., 1958. XIX+199 págs. 60 ptas.

La Filosofía Escolástica, debido quizá a su nota de tradicional, más bien que manuales abreviados donde se repitan conceptos y términos ya hechos, necesita hoy estudios monográficos que renueven y rehagan histórica y doctrinalmente las nociones fundamentales de Filosofía para apreciar mejor su valor filosófico y comprender con más exactitud el alcance de su significado. Un ensayo de este género nos lo ofrece el autor en esta obra sobre el origen, formación y acepciones del concepto clásico de materia en el «Corpus Aristotelicum», donde no pretende exponer «una teoría de la Materia» (p. XI), como dice en el prólogo, sino «captar los conceptos fundamentales (de materia) en su estado *naciente*» (p. XVII).

El P. C., siguiendo el orden lógico del tema, estudia primeramente el origen filológico e histórico de «hyle» en el C. A., admitiendo un sentido único de materia en Aristóteles (pp. 27-28, 31), muy próximo al concepto platónico que recibiera de su Maestro (pp. 20, 25-27); intenta a continuación descubrir los diferentes perfiles que integrarán la noción aristotélica de materia prima (pp. 33-78), y determina, por último, las distintas acepciones, en que se toma y aplica en Filosofía el concepto básico de materia, y juntamente sus funciones más características en los compuestos hilemórficos (pp. 79-136).

Al tocar la función de la materia como principio de individuación, el autor, influenciado por la doctrina de su Escuela, pretende probar que la interpretación tomista del principio de individuación —«materia signata quantitate»—, no es en manera alguna aristotélica (p. 107).

Termina su exposición con un Apéndice cronológico en el que ordena el C. A., según las últimas aportaciones de Oggioni y de Nuyens principalmente (pp. 166-139). Es un apéndice bien documentado; pero respecto del plan de su trabajo, demasiado extenso (pp. 136-168) y sobre todo nos parece fuera de su lugar, ya que es un tema muy ajeno a la obra para ser incluido bajo el mismo título general.

Añade también una selecta y completa bibliografía (pp. 169-182), seguida de tres índices —de pasajes, autores y materia— que facilitarán grandemente al lector su manejo y estudio.

El autor se revela profundo conocedor del Estagirita, y su obra, que no dudamos recomendar, es una valiosa aportación al campo filosófico, que deberán agradecer de manera particular los especialistas de la Filosofía Natural.

Fr. J. G. P.

R. P. MANUEL RODRIGUEZ PARES, C. M. F., *Valoración del entendimiento agente en la gnoseología de Sto. Tomás*. Las Caldas de Besaya (Santander), 1957. XVI+69 págs.

En esta «separata» reúne el P. Parés dos artículos publicados en la revista *Estudios Filosóficos* (vol. VI, 1957, pp. 97-135, 203-230), que a su vez, corresponden a dos capítulos —tercero y sexto— de su tesis doctoral.

El autor, siguiendo a Capreolo, Cayetano, el Ferrariense, D. Soto y Báñez, defiende la primacía absoluta del entendimiento agente sobre el posible, probando su tesis con abundancia de textos de Santo Tomás, basados en la perfección del acto —agente— sobre la potencia —posible—. En la segunda parte examina algunas objeciones de Suárez, que logra refutar con facilidad apoyado en los principios tomistas. Esta interpretación la presenta hoy como verdadera novedad en el tomismo, ya que es poco frecuente entre los escolásticos a partir de Juan de Sto. Tomás, debido sin duda a la gran influencia que este célebre tomista ejerció y ejerce aún hoy en el campo de la filosofía tradicional.

Como el autor nos anuncia la publicación de un libro suyo (p. I, nota), esperamos que estos dos capítulos, particularmente el tercero, encajados en el lugar que les corresponde en el desarrollo general de la tesis, cobren valor y consistencia, sobre todo después de analizar la naturaleza del entendimiento agente que él estudia en el capítulo cuarto, el cual, como fundamento y causa de su perfección, debía preceder lógicamente al tercero.

También nos parece injustificada la división de la primera parte en dos artículos (p. 6), ya que los textos de Sto. Tomás aducidos, tanto anteriores como posteriores a la Suma Contra Gentiles, tienen el mismo valor probativo. Quizá más caprichoso podía considerarse el método libre que sigue en las notas y citas, donde la Metodología brilla por su ausencia: unas veces intercala (con o sin paréntesis), las referencias en el texto y otras las pone al pie de página; emplea el cf. sin regla; en más de una ocasión se olvida de anotar la página de la obra citada, siendo también la puntuación en las referencias bastante deficiente. Algunas pueden ser

erratas de impresión, como suponemos sea el año de publicación, de la obra de Pisters, editada en 1933 y no en 1935 (p. XIII); pero la mayoría de ellas no tienen fácil explicación, aunque sí fácil corrección.

Con la indicación de estos insignificantes defectos, que más bien se refieren a la forma no pretendemos disminuir en nada el mérito del trabajo, y sí contribuir amigablemente al éxito completo de la obra que el P. Parés nos anuncia y de la cual formarán parte los dos capítulos aquí reseñados.

Fr. J. G. P.

FELIX ASENSIO, S. J., *Las Bienaventuranzas*, Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1958. 208 págs.

El P. Asensio presenta en esta obra, un estudio sobre las Bienaventuranzas evangélicas. Ante todo se esfuerza por buscar la raíz y los primeros avances de las Bienaventuranzas evangélicas en el A. T., Dios, autor del Antiguo y Nuevo Testamento, ya había ido como delineando y preparando, de algún modo, muchas de las ideas y doctrinas que en el Nuevo Testamento recibirán su perfección con la revelación hecha por Cristo. De ahí la gran importancia que tiene el ir desentrañando esas virtualidades doctrinales del Antiguo Testamento, que muchos desconocen.

Creo que la obra del P. Asensio podrá ser de gran provecho para aquellos que quieran penetrar más profundamente en las Bienaventuranzas, al mismo tiempo que desean conocer las raíces que tienen en el Antiguo Testamento.

Fr. José Salguero, O. P.

F. PAGUES, *La mística de nuestro sacerdocio*. Bilbao, Desclee de Brouwer, 1959. 276 págs.

La idea del presente libro nació en el fervor de unos ejercicios espirituales, donde al autor le impresionó sobremanera la expresión «mística de nuestro sacerdocio». Desde este momento la «mística del sacerdocio» fue para él una idea grande que había que conquistar y una divisa a la que había que colaborar.

La mística de nuestro sacerdocio será «la experiencia vivencial de la gracia del Señor que nos llena, de la gracia que unge, sella y transforma nuestra personalidad con la personalidad sacerdotal de Cristo» (p. 21). El libro entero está dedicado a desentrañar esta realidad inmensa del sacerdocio para poder llegar a vivirlo con plenitud. Con grandes conocimientos de psicología, el autor invita a través de todo su libro a una introspección psicológica, con el fin de aprovechar todos los recursos naturales, que el sacerdocio no ha venido a destruir, sino a elevar. Un libro sugestivo que enfoca de una manera nueva los eternos problemas del sacerdocio.

A. S.

S. BEGUIRISTAIN, Pbro., *Por esos pueblos de Dios...* 4.^a ed. Madrid, Euramétrica, 1959. 274 págs. 55 ptas.

El éxito de esta obra, de cuya cuarta edición nos hacemos eco, es manifiesto en todo el mundo clerical español. Estas páginas cargadas de optimismo, de celo pastoral y hasta de poesía, nos parecen hoy tan frescas, sugestivas y operantes como hace casi dos lustros cuando leímos la primera edición.

Recomendamos muy gustosamente a todos los sacerdotes la lectura de estas sabrosísimas páginas, especialmente a los jóvenes sacerdotes, pues aunque sabemos que no todo en los pueblos es como lo que nos dice Don Santos, estamos convencidos que el espíritu y celo sacerdotales del ministro de la palabra sí deben ser los mismos en todas partes, y de este celo y de este espíritu nos da Don Santos una lección de eficacia universal y perenne.

J. L. A.

C. ANZ, O. P., *Más cerca de la Madre*. Madrid, Studium, 1957. 192 págs.,

El autor, teólogo divulgador de los misterios de la Madre de Dios, nos proporciona en esta nueva obra una clara y sistemática exposición de los misterios marianos. Pero no se limita a esto, sino que con gran claridad y altura teológica, nos presenta primeramente el plan general de la redención para encuadrar mejor y destacar el preponderante puesto que corresponde a María en nuestro camino de unión con Dios. Después, en una amplia segunda parte, analiza los misterios marianos comenzando en su divina predestinación, hasta llegar a su misión de Madre dispensadora de las gracias. En esta obra destacan junto a la claridad y sencillez de pensamiento, el orden gradual y la lógica exposición.

J. L. A.

V. E. TARANCON, *El sacerdote y el mundo de hoy*. Salamanca, Sígueme. 1959. 276 págs. 50 ptas.

Los dos extremos reunidos en el título del libro son tema de una amplísima bibliografía moderna. Tanto el sacerdote como el estado del mundo actual reclaman cada día más insistentemente la atención de lo shombres. Pero si se quieren evitar exageraciones peligrosas por uno o por otro de los extremos, es preciso considerarlos en una mirada sintética, que sitúe al sacerdote en el puesto acertado respecto del mundo y que, a su vez, prepare al mundo para recibir provechosamente la acción del sacerdote. Esta mirada sintética es la que nos ofrece el Sr. Obispo de Solsona en la obra que tenemos el gusto de presentar, prestando especial atención, como es natural, al sacerdote en sí mismo con el fin de ayudarle a contemplar exactamente el panorama del mundo de hoy y sugerirle la adecuada postura que deberá adoptar ante él.

Quizá la nota más destacada de este libro sea el sentido de equilibrio, que no es la virtud más fácil en épocas extremosas y de crisis como la nuestra. Por una parte Mons. Tarancón, reconoce con absoluta lealtad los hechos y el enorme caudal de energías que se oculta en las nuevas generaciones para el logro de una mayor perfección de la vida cristiana y sacerdotal. Pero sabe también poner moderación a los ímpetus irrefrenados de quienes quisieran cambiarlo todo en un instante, porque ésto ni es humanamente posible, ni podría ser duradero, caso que en un momento dado llegase a producirse el cambio repentino. Por eso, la misma urgencia de las renovaciones que es preciso introducir, reclama imperiosamente calma y moderación en la ejecución de los planes. Sin embargo, convendrá no confundir calma con pereza —y mucho menos con paralización—, en la prosecución de las nuevas metas por los medios apropiados que a ellas conducen. Con estos criterios, Mons. Tarancón va examinando cada uno de los múltiples problemas que hoy se presentan al sacerdote deseoso de enfrentarse apostólicamente con el mundo que tiene delante.

B. G.

M. BEGOÑA DE ISUSI, M. M. B., *La espiritualidad misionera de la M. Margarita María L. de Maturana, a la luz de la Teología*. Bériz (Vizcaya), Ed. «Ángeles de las Misiones», 1959. 139 págs.

Todo lo que supone hoy Bériz en el panorama misionero se lo debe a aquella gran mujer, y gran religiosa, la M. Margarita María L. de Maturana, que supo infundir un nuevo espíritu entre sus religiosas. Su espiritualidad, profundamente cristocéntrica y eclesiológica, se adapta estupidamente con las corrientes de hoy día. Su lema será la divisa paulina «Mihi vivere Christus est», y su vida será un esfuerzo gigante por comunicar a sus hijas este sentir con la Iglesia de Dios. Esta obra supone un libro de meditación indispensable para sus hijas, y muy conveniente para los que quieran vivir el problema misionero de la Iglesia.

F. M. Z.

JUAN AYUSO RIVERA, *El concepto de la muerte en la poesía Romántica Española*. (Publicaciones de la Fundación Universitaria Española), Madrid, Gredos, 1959. 246 págs.

Ciertamente, como señala Ayuso Rivera en su libro, el tema de la muerte es una de las constantes del espíritu español que invade todas las manifestaciones artísticas de nuestro pueblo. Al por qué de este especial regusto del hispano por un tema tan profundamente desolado contesta el autor con cita de Azorín: «Creo que nuestra melancolía es producto —como notaba Gracián— de la sequedad de nuestras tierras, y que la idea de la muerte es corolario inmediato, riguroso, de la melancolía». Pero ¿cuál es la raíz particular de este halo trágico que impulsó a los poetas prerománticos y románticos a encauzar la expresión poética de su época de manera tan aparatosamente fúnebre? El autor da por supuesto el análisis

básico del tema, si bien señala influencias inmediatas, épocas de gestación: el neoclasicismo de importación donde «la muerte se viste, en frase de Farinelli citado por Ayuso, de una celeste semblanza». El preromanticismo, poetas jeremíacos para quienes en el mayor de los casos la escueta y trágica realidad de la muerte es un tema de galería sin llegar al sentimiento desgarrado de Larra, Espronceda, poetas románticos de vida y obra, y del desconcertante Becquer.

El libro en cuestión es una tesis de licenciatura presentada en la Universidad de Madrid en 1957. Debido sin duda a este carácter de disertación abundan en exceso las citaciones e inclusiones de largos y numerosos periodos poéticos que, aún cuando ponen de manifiesto relieve el amplio conocimiento que el autor posee del tema hacen que el trabajo tenga un poco de trágica antología de la muerte.

C. B.

J. M.^a GONZALEZ, O. P., *Misiones dominicanas en China (1700-1750)*, tomo II. Madrid, C. S. I. C., 1959. 570 págs. 180 ptas.

En 1952 había publicado el P. José María González un extenso volumen que contenía la historia elaborada de las misiones dominicanas en China durante los años 1700-1750. Como complemento de aquel primer volumen publica ahora este segundo, en que se da a conocer el epistolario de los cinco principales misioneros que ilustraron aquel período: Pedro Mártir Sanz, Francisco Serranó, Joaquín Royo, Juan Alcober y Francisco Díaz, todos ellos mártires beatificados.

Este extenso epistolario se hallaba casi por completo inédito. Su importancia radica no sólo en el valor interno que posee como testimonio fehaciente del heroísmo de estos invictos misioneros, de su sed de almas y de martirio, sino también en la copiosa documentación que ofrece para estudiar uno de los periodos más accidentados de las misiones católicas en China. Nadie ignora las fuertes controversias que hubieron de sostener sobre puntos bien importantes para la vida cristiana de aquellas comunidades.

B. G.

M. FRAIGNEUX, *Pío XII y el mundo actual*. Versión de A. A. de Linera. Madrid, Soc. de Ed. Atenas, 1958. 200 págs. 60 ptas.

Fraigneux, como si adivinase que en breve íbamos a perder al abnegado Pastor, se lanzó a la ambiosa tarea de condensar en un libro de 200 páginas el portentoso y tomístico bagaje de su doctrina, vertida día a día en los oídos de cuantos con un pretexto u otro acudían a postrarse a los pies del Sumo Pontífice.

Bien claro nos muestra el autor desde el primer momento que su ambición es contribuir con su esfuerzo al alumbramiento de esta etapa del apostolado seglar que hoy amanece en la Iglesia a impulso del Espíritu Santo.

Si bien dedica dos capítulos a la vida y persona de Pío XII, aparecen constantemente en sus líneas referencias doctrinales y detalles apologeticos de lo que fue la suprema preocupación de su vida. No olvidemos su lema: «opus iustitiae, pax». Fue el Padre de la paz en años de guerras, injusticias sociales, económicas y discriminaciones de todo género; fue siempre la palabra oportuna, el consejo animoso, la oración ferviente y amorosa.

Muchas veces en sus diecinueve años de Pontificado insistió en el desorden del mundo —recordamos al pronto el famoso radiomensaje de Navidad de 1942— recordando a los pueblos todos del mundo dónde se han de buscar las causas de todos los males. Estudia M. Fraigneux cuáles son estos males, la presente situación de Europa y del mundo, y las raíces de sus desventuras.

Se lanza el autor arrastrado por su ardor apostólico y su devoción a la Sede Apostólica a la tarea de desentrañar la misión de la Iglesia. Ante nuestros ojos, realza la piedra fundamental de San Pedro su vitalidad y la misión orientadora y vivificadora de todas las estructuras humanas. La Iglesia tiene hoy un espíritu de conquista que a través de su clero, sus seglares, su Acción Católica, pretende llegar a todas partes. Pero como no pretende hacer una obra de mera exaltación temperamental y si un detallado estudio de la doctrina enseñada incansablemente día tras día durante diecinueve años por la Cabeza Suprema de la Iglesia, dedica casi la mitad del libro a desarrollar con detalles los fundamentos católicos de la teoría jurídica y estatal, la problemática económico-social, lo doméstico y educacional, lo cultural y científico, y en fin, las derivaciones del orden internacional proyectadas sobre la conciencia individual y colectiva de la Iglesia.

JESUS MARIA VAZQUEZ, O. P.

Guía de la Iglesia en España. Suplemento de 1958. Madrid, Oficina de Información y Estadística de la Iglesia, 1958. 80 págs. 50 ptas.

Desde 1954, en que se publicó por primera vez la *Guía de la Iglesia en España*, a cargo de la Oficina General de Información y Estadística de la Iglesia, han aparecido cuatro *Suplementos*, que completan a aquella y preparan la publicación de su segunda edición, anunciada ya para el año 1960. La labor realizada en este quinquenio dará por resultado un grueso volumen, completo y significativo en grado sumo, que refleje la actividad de la Iglesia española.

En el *Suplemento* que ahora presentamos se recogen las últimas cifras de personas y actividades de las 64 diócesis españolas y de los institutos religiosos establecidos en nuestra patria, sobre seminarios y vocaciones, estadística de nulidad y separación matrimonial, enterramientos católicos y no católicos, ejercicios espirituales, salas de cine de la Iglesia, enseñanza, etc.

Merecen nuestro elogio y aliento cuantos trabajan en esta actividad tan nueva y difícil entre nosotros; y reclaman de parte de todos una

solicita colaboración para que en lo sucesivo resulte más completa y provechosa.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

EMILIO GALINDO, P. B., *A la conquista de Africa con los Padres Blancos*. 55 págs., más 34 grabados. *Ndinada. Si quiero*. Barcelona, Estela, Difusora Misional, 1957. 176 págs.

Quiénes son los Padres Blancos, cuál es su campo de trabajo, algunos aspectos de la vida y de las inquietudes del inmenso continente africano en esta hora decisiva en que sus 85 millones de paganos tienden ansiosos sus brazos hacia la luz. Todo esto podrá el lector encontrarlo expuesto en estos dos libritos con emoción, claridad y viveza. Y lo de siempre... la angustiosa llamada de unos misioneros que ven madurar la mies y se encuentran sin brazos suficientes para recogerla.

Dios quiera que estos libros contribuyan a despertar en muchas almas el interés por esos millones de hermanos de color que «atraviesan la hora más trascendental de su milenaria historia».

L. F.

GABRIEL DE ARMAS, *Unamuno, ¿Guía o símbolo?*. Madrid, Impr. Suces. de Rivadeneyra, 1958. 210 págs., 40 ptas.

De «duro y agresivo» ha calificado este libro en A B C ese gran maestro que llamamos Don José María Pemán. El mismo Gabriel de Armas nos previene en el Prólogo que va a denominar a las cosas por su propio nombre, al pan, pan y al vino, vino, etc. Está perfectamente en su derecho y hasta creo que está cumpliendo un deber sagrado. Escribe para aquellos que «noblemente quieren la verdad». Los demás que no lean este libro. ¿Para qué? ¿Más polémicas? Estamos ya hartos. ¿Guía Unamuno? ¿Que nos enseñe el camino quien confiesa no haber encontrado el suyo propio?... Esto es lo que niega Armas, valientemente, duramente, agresivamente si se quiere, todo al través de este libro. «Documento» o «manifiesto», Unamuno puede ser tomado por una cosa u otra. Por «manifiesto» le han tomado sus admiradores a ultranza, lo que sin duda alguna le ha llevado al «Index». Pero es que como «documento» podría haber ido a parar a él el día menos pensado, y eso sin ayuda de libros como éste. No podemos dar al error derecho de beligerancia, y donde quiera esté, en cualquier forma que se presenta, debe ser combatido y repulsado: es la peste del espíritu, contagiosa, amenazante. ¿Guía? No. ¿Símbolo? Sí... de cosas que no son para descritas en una recensión. Lea el libre si «noblemente quiere la verdad».

FR. M. GONZALEZ, O. P.

ISLA, S. I., *Cartas inéditas*. Introducción y edición por L. FERNANDEZ, S. I. Madrid, Ed. «Razón y Fe», 1958. XXXII+408 págs. 140 ptas.

Es extraño que entre la sobreabundancia de la literatura española en la mayoría de los géneros, haya en alguno que otro evidentes escaseces; por ejemplo, en el epistolar.

El valor literario de las cartas es enorme. Allá está la educación de su autor, su cultura, su gusto, su posición e influencia social. Todo entero y sin adobos.

Y he aquí esta colección de 358 cartas inéditas del P. Isla. 109 son al P. Francisco Nieto; 86 a D. Miguel de Medina; 36, a D. Francisco Antonio, de Ibarrola; 36, al H. Cristóbal Sáez; 31, a D. Juan Manuel de Santander y Zorrilla; 14, a su hermana María Francisca; 14, a D. Manuel de Urgullu, bajo el seudónimo de Próspero de León y Montes; 10, al P. Juan Bautista Gaztelú, Rector de Pontevedra; 22, a varios. Buen arsenal.

Supuestos los tiempos que al P. Isla le tocó vivir y su personalidad, nada más tentador que meterse por estas cartas adelante, colmadas del gracejo impar de su pluma. Porque el P. Isla es uno de los reyes del género. Al dirigirse a sus amigos vuelca sus sentimientos libremente. Las cosas familiares; las peripecias de su obra literaria; la actualidad política y militar de Europa; la política religiosa española; los manejos jansenistas de Francia; la expulsión jesuítica de España; la supresión de la Compañía por la autoridad pontificia... La vida entera del autor espontáneamente manifestada. Aunque sobre esta espontaneidad, y sin que en nada la disminuya, dice el P. Eguía —afanoso primer buscador de estas cartas— que Isla miró a lo menos de dulce reajo la posibilidad de que se llegaran a publicar las dirigidas a su hermana.

No hay que decir, dada la calidad del preparador de esta edición. P. Luis Fernández, S. I., el esmero de los originales y su solidez documental en punto a procedencia, etc., que se registra en los debidos índices. Una extensa y admirable introducción dice cuanto hay que decir del Padre Isla y de sus cartas.

X.

Proceedings of the 1958 Sisters' Institute of Spirituality. Indiana, University of Notre Dame Press, 1959. 4 dollars.

El Instituto de Espiritualidad de Religiosas de los Estados Unidos ha tenido su sexto cursillo de verano en la célebre Universidad de Notre Dame de Indiana, como de costumbre. Si hemos de creer a las Religiosas que en él tomaron parte, dicho cursillo ha resultado hasta la fecha el más interesante de todos y el más provechoso. Versó sobre «Función de la Autoridad en la Adaptación de las Congregaciones Religiosas al Apostolado», título general que se descompuso de la siguiente manera: Aspectos Sociales de dicha función, por el Revdo. J. H. Fichter; Aspectos Ascéticos, por el Revdo. L. Putz; y Aspectos Canónicos por el Rvdo. E. Gambiri, S.M.M. Al margen de este tópico fundamental el «Problema de la formación» fue estudiado por la Hermana María Emil; el «Presente y Futuros Horizontes en las Obras de Apostolado en Hospitales», por la Hermana María Cecilian; idem en el país (EE. UU.), y en las Misiones Extranjeras, por la Madre B. Young; idem en la Enseñanza, por la Hermana Anette Walters. Una iniciativa que tuvo el más lisonjero éxito fue la introducción en estos cursillos de lo que los americanos han dado en llamar «workshops», palabra que en castellano corriente vendría a traducirse por coloquios, aunque no es exactamente lo mismo. Hay un ponente, previamente designado, que en

breves palabras estudia un problema muy concreto y a quien los asistentes hacen las observaciones o preguntas que crean pertinentes, y al final una especie de árbitro concreta la solución o soluciones al problema estudiado teniendo en cuenta las observaciones de todos. Por este sistema se estudiaron en el presente cursillo, que reseñamos, los siguientes problemas: Procedimientos administrativos en el desenvolvimiento de las Congregaciones Religiosas. Horarios y problemas que suscitan. Presente y Futuro de las Obras de Apostolado. El Problema de las Vocaciones, y el de su Formación. Las actas de este Cursillo es lo que se nos ofrece ahora con el título que encabeza. Interesantísimo y sugestivo en alto grado.

Fr. Miguél González, O. P.

C. BARTHAS, *Fátima y los destinos del mundo*. Bilbao, El Mensajero del Corazón de Jesús, 1958. 164 págs.

Interesante librito, cuya finalidad es propagar el Mensaje de Fátima. Son siempre bienvenidos estos libritos porque alientan indudablemente nuestra esperanza. El autor le divide en dos partes. En la primera: «Lo que Fátima ha hecho en favor de Portugal», expone el autor el resurgir católico del país hermano en su retorno a Dios, garantía de una paz interior y exterior envidiables. En la segunda: «Lo que Fátima prepara para el mundo», termina con la certeza de la promesa de la Virgen, incierta en su Techa, expresada en aquellas palabras: «Mi Corazón Inmaculado triunfará». Lleva un prólogo muy interesante del Cardenal Manuel Gonçalves Cerejeira, Patriarca de Lisboa.

Fr. M. González, O. P.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Albertus Colunga, O. P.

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS, O. P.
Episcopus Salmantinus

Salmanticae, 10-V-1959

Depósito Legal: S. 29.

IMP. "CALATRAVA"-SALAMANCA
LIBREROS. 13 TELÉF. 4118